

الوجيز
في
أصول التشريع الإسلامي

تأليف

الدكتور محمد حسن هيتو

الوجيز

في

أصول التشريع الإسلامي

الطبعة الثالثة

١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م

مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع
مؤسسة الرسالة بيروت - شارع سوريا - بناية صمدي وصالحة
هاتف: ٣١٩٠٣٩ - ٨١٥١١٢ - ٢٤١٦٩٢ - ٢٩٥٥٠١
ص.ب (٧٤٦٠) برقياً: بيوشران

الوجيز
في
أصول التشريع الإسلامي

تأليف

الدكتور محمد حسن هيتو

طبعة جديدة ومصححة ومنقحة

مؤسسة الرسالة

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الثالثة

الحمد لله رب العالمين. والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد: ـ

إنني عندما نشرت كتاب الوجيز في طبعته التمهيدية بجامعة الكويت، وطبعته الأولى والثانية في مؤسسة الرسالة ـ لم أذيل المباحث بمراجعها، لما كنت أعتقده من بداهة الموضوعات بوجازتها التي سقتها فيها لمبتدىء الطلب في هذا الفن.

إلّا أنني رأيت بعد ذلك ـ حرصاً على أمانة النقل، وتوثيق النصوص، وربط الطلاب بالمراجع القديمة ـ أن أثبت هذه المراجع في هوامش الكتاب، عسى أن تقع الموقع الذي إليه رميت، وتؤدي الغرض الذي له هدفت.

مع ما أزيده في هذه التعليقات من بعض الفوائد المهمة، ضمن نطاق المبتدىء في هذا الفن أيضاً.

كما أن طبعة الكتاب الأولى لم تخل من أخطاء لم يتنبه لها الطابع ولا المصحح، مما قد وقفت عليه أثناء مراجعة الكتاب وتدريسه، آملاً أن نتلافاها في هذه الطبعة.

على أن الخطأ والسهو من لوازم البشر، فمن وقف على شيء من هذا فإنا نشكره سلفاً على إرشادنا إليه، وهذا من قبيل النصح الواجب للمسلم على المسلم.

وقد تبعت في الحواشي التي ألحقتها بالكتاب ما يلي:

١ ـ رتّبت الهوامش ترتيباً رقمياً متسلسلاً من أول الكتاب إلى آخره.

٢ ـ إذا ذكرت كلمة «المستصفى» فالمراد به طبعة بولاق التي بهامشها فواتح الرحموت، وأما إذا كان النقل عن المستصفى في طبعته المستقلة قلت بجانبها «المستصفى تجارية» أي طبع المكتبة التجارية.

٣ ـ إذا نقلت عن نهاية السول التي طبعت مع الإبهاج ذكرتهما معاً بقولي: «الإبهاج ونهاية السول» وإذا نقلت عن نهاية السول التي طبعت مع مناهج العقول شرح البدخشي قلت: «نهاية السول» فقط.

٤ ـ طبعة الاحكام التي اعتمدت عليها هي طبعة دار الكتب العلمية بلبنان والمصورة عن الطبعة المصرية القديمة، وهي مغايرة في أرقام صفحاتها لطبعة الأحكام التي اعتمدت عليها في سائر كتبي كالتبصرة، والمنخول، والتمهيد، والحديث المرسل.

٥ ـ إذا قلت: «منتهى السول»، فهو كتاب الآمدي المختصر من الاحكام، وأما إذا قلت: «المنتهى» فمرادي به منتهى ابن الحاجب، الذي طبع مستقلاً في جزء صغير.

٦ ـ حيثما نقلت عن رفع الحاجب فإنما أنقل عن النسخة الخاصة بمكتبتي والمنقولة عن نسخة الأزهر، والتي أعدّها للنشر قريباً إن شاء الله، والأرقام التي أشير إليها هي أرقام مكتبة الأزهر غالباً.

٧ ـ وحيث أنقل عن القواطع لابن السمعاني، فإني أنقل أيضاً عن نسختي الخطية الخاصة المنسوخة عن النسخة المصورة بمعهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، عن النسخة الأصلية في القسطنطينية بتركيا، وقد نشرت منها المقدمة ـ بعد أن حققتها وعلقت عليها ـ بمعهد المخطوطات في جامعة الدول العربية في مجلته العلمية المحكمة العدد الأول من ص ٢٠٩ إلى ص ٢٨٨، وأما بقية أجزائه فستصدر تباعاً إن شاء الله.

٨ ـ وأما بالنسبة لجمع الجوامع فإني اعتمدت على حاشية البناني ط. عيسى الحلبي، وأما إذا كان النقل عن حاشية العطار قلت بجانبها «جمع الجوامع عطار». والله ولي التوفيق...

د. محمد حسن هيتو

مقدمة الكتاب

الحمد لله الذي جعل العلم دليلا للوصول اليه، وجعل للعلم أصولاً يستدل بها عليه، دستوراً قويماً، وسبيلاً مستقيماً فصان بذلك شرعه من أن تمتد اليه يد العبث، وحفظ وحيه من أن يتخذ مطية للشهوات والأهواء.

ولذلك كان علم أصول الفقه من أشرف علوم الشرع مكاناً، وأكبرها أثراً، وأعمقها غوراً، وأدقها مسلكاً.

وبقدر تفاوت العلماء في التمرس به واتقانه تتفاوت بين الناس أقدارهم، وتتباين في الشريعة منازلهم.

والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد سيد المرسلين، وخاتم النبيين، وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد:

فإني ومنذ بداية طلبي للعلم قد شغفت حباً بفن الأصول، فصرفت اليه همتي، واستغرقت فيه جهدي، فقرأت فيه المختصرات والمطولات، وكنت كلما ازددت فيه تعمقاً، أدركت الهوة الواسعة التي تفصل بين المسلمين اليوم وبين حقيقة التشريع والاستنباط والاجتهاد، وعلمت أن معظم التخبط الذي يقع به المسلم المعاصر الذي حيل بينه وبين علومه الشرعية، بالمخططات المدروسة الهدامة ـ إنما هو نتاج جهله بقواعد الاستنباط والاجتهاد، وهي قواعد هذا الفن العظيم.

ومن ثم بدأت بمحاولة لإحياء هذا العلم الذي أصبح أطلالا دارسة، وبعد أن كان علماً شامخاً.

فنسخت الكثير من كتبه التي لم تنشر بعد وقمت بنشر بعضها، في محاولة لتعريف المسلمين به، ووقوفهم عليه. فنشرت منه بالتحقيق، والشرح والتعليق:

١ ـ المنخول من تعليقات الأصول، للامام أبي حامد الغزالي.

٢ ـ التبصرة في أصول الفقه، للامام أبي اسحق الشيرازي.

٣ ـ التمهيد في استخراج الفروع على الأصول، للامام الأسنوي.

٤ ـ القراطع في أصول الفقه، للامام ابن السمعاني، والذي آمل أن يصدر قريباً.

كما أنني قمت بنشر كتابين من تأليفي في هذا الفن.

١ ـ الحديث المرسل حجيته وأثره في الفقه الاسلامي.

٢ ـ الامام الشيرازي وآراؤه الاصولية.

ولما كانت كتب المتقدمين في هذا الفن لا تخلو من الصعوبة والتعقيد بالنسبة لأهل العصر ـ الذين حيل بينهم وبين تراثهم كما ذكرت فعزفوا عن علوم الشرع بصورة عامة، وعن هذا العلم بصورة خاصة ـ رأيت أن أتقدم اليهم بهذا المختصر الوجيز، وبأسلوب سهل بسيط، ليكون الخيط الذي يربطهم بكتب هذا الفن وما ألف فيه.

ولا سيما بعد أن أسند إلي تدريس هذه المادة في كليتي الحقوق والشريعة بجامعة الكويت.

ولي أمل كبير بالله تعالى أن يمكنني من تتمة المسيرة، لأكتب فيه ما عزمت عليه من موسوعة تشتمل على كل أو معظم ما كتب فيه ودون.

وأما طريقتي في هذا الكتاب، فكانت على النحو التالي:

١ ـ أذكر أصول المسائل الأصولية، دون الخوض في تفاصيلها الدقيقة، لأني إنما وضعت الكتاب للمبتدىء، والخوض في التفاصيل ربما ابتعد به عن الهدف المنشود.

٢ ـ سرت فيه على رأي الجمهور في الأعم الأغلب، دون التعرض لآراء المخالفين لعدم فائدتها للمبتدىء أيضاً، إلا أنني أشير إلى وجود

الخلاف بقولي: الأصح، أو الصحيح، أو الجمهور على كذا، مما يفهم معه أن ثمة من يخالف، وقد اذكر الخلاف لضرورة الوقوف عليه لما له من الأهمية.

وربما اخترت في بعض الحالات بعض الأقوال، وأشير إلى ذلك بما يبين أنه من اختياري وترجيحي.

٣ - لم أستطرد في سرد الأدلة على المذهب المختار، بل أذكر أهم الأدلة التي يستدل بها على المسألة.

وربما أهملت الدليل لوضوح المسألة واستغنائها عنه.

وقد أشير إلى أدلة المخالفين وذلك عن طريق دفعها وردها.

٤ - حاولت ما أمكنني - وبما يتناسب مع غرض الكتاب في الايجاز وحاجة المبتدىء - أن أستقصي المسائل الأصولية التي تعرض لها الأصوليون في كتبهم المختلفة، ليكون الكتاب على ايجازه جامعاً لكل مسائل الفن ومباحثه.

وقد أهملت في نفس الوقت بعض المسائل التي لا تهم المبتدىء مما له علاقة بمباحث الكلام وغيرها مما لا يحتاج اليه في الفروع الفقهية.

كما أني في مباحث اللغات أخذت منها ما كان له اثر في الفروع الفقهية دون غيره مما لا حاجة للمبتدىء له.

٥ - لم أذكر في هوامش الكتاب المراجع الأصولية التي رجعت اليها كما فعلت ذلك في كتبي الأخرى كالتبصرة والمنخول والتمهيد والشيرازي، والحديث المرسل.

وذلك لأن مباحث هذا الكتاب من المسائل العامة التي لا تخفى في موضوع الفن، مما لا يحتاج معه إلى المراجع، لأنه لا يخلو كتاب من الكتب عنها في الغالب، ولذلك لم أر فائدة من سرد المراجع الأصولية في كل مسألة من المسائل.

وهذا فيما لا اختيار فيه ولا ترجيح، فإذا كان لي في الموضوع اختيار أو ترجيح أو رأي، ذكرت مقالة الأصوليين وأحلت اليها، ليتبين الحال...

وأسأل الله سبحانه وتعالى أن يقبل مني هذا العمل الذي لا أدعي فيه الكمال . . لأن ذلك لا يكون إلا لله ولمن عصمه الله من نبي أو رسول، إلا أنني لم أدخر فيما أعلم وسعاً إلا وبذلته من أجل إخراجه على الحالة المرضية . فإن كنت قد أصبت فيما فعلت ـ وهذا ما أرجوه ـ فهو من توفيق الله لي، وإن كان غير ذلك ـ وهو من لوازم البشر ـ فهو تقصيري وجهلي .

كما أسأل الله تعالى أن يوفقني للقيام بما عزمت عليه من مشروعي في هذا الفن الذي آذنت شمسه بالمغيب في هذه الأيام المظلمة من تاريخ البشرية عامة والمسلمين خاصة، بعد أن قبض العلم، وفشى الجهل وصار أمر الناس إلى جاهلية علمية ما عرفت على مدى تاريخ هذه الأمة العريق .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

الكويت ١٧ رجب ١٤٠١ هـ الموافق ٢١ مايو ١٩٨١ م

الدكتور محمد حسن هيتو

مقدمة

قبل الخوض في تعريف الأصول، والكلام على أبحاثه، يجدر بنا أن نلم المامة سريعة بتاريخه، وطريقة الكتابة فيه، وأهم المؤلفات التي ألفت في هذا الفن.[1]

لم يكن الأصول على وضعه الحالي معروفاً في الصدر الأول من الإسلام، إذ لم يكن الصحابة بحاجة إلى القواعد التي ندرسها فيه نحن هذه الأيام، بل كانوا يعرفونها بسليقتهم العربية الأصيلة السليمة. فكما كانوا يعرفون أن الفاعل مرفوع بالسليقة، كانوا يعرفون أن «ما» تفيد العموم المستغرق لإفراد ما دخلت عليه، وأنها تستعمل في غير العاقل حقيقة، وفي العاقل مجازاً، وأن «من» للعموم أيضاً وأنها تستعمل في العاقل حقيقة، وفي غيره مجازاً، وأن «عشرة» من قبيل الخاص، وأنها قطعية الدلالة على مسماها، إلى غير ذلك من المسائل الأصولية التي تتوقف على العربية، وأما ما كان يحتاج إلى البيان أو التفصيل، فكانوا يرجعون فيه إلى رسول الله عليه الصلاة والسلام فيسألونه عنه، ولذلك لم يكونوا بحاجة إلى الخوض في تقعيد القواعد، وتأصيل الأصول، وتدوين المسائل.

ولما اتسعت رقعة الاسلام واختلط فيه العرب بغيرهم من الأمم المختلفة التي دخلت فيه، وضعفت الملكات، وتعددت المسالك، وتفرقت السبل، كان لا بد للعلماء، من تدوين العلوم الدينية فروعاً وأصولاً، للحفاظ على الشريعة، والإبقاء على دوامها واستمرارها، فشرعوا في وضع القوانين التي بواسطتها يمكن لهم أن يستنبطوا الأحكام الشرعية، ويدونوا الفروع

---

(١) انظر كتابنا الشيرازي حياته وآراؤه الأصولية: ص ١٨٢ لتقف على مزيد البحث في هذه المقدمة التاريخية.

الفقهية، بقواعد مضبوطة، وأصول معروفة، وسموا هذه القواعد بـ « أصول الفقه ».

قال ابن خلدون في « مقدمته »:

« واعلم أن هذا الفن من الفنون المستحدثة في الملة، وكان السلف في غنية عنه، بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيد مما عندهم من الملكة اللسانية، وأما القوانين التي يحتاج اليها في استفادة الأحكام خصوصاً، فمنهم أخذ معظمها، وأما الأسانيد، فلم يكونوا بحاجة إلى النظر فيها، لقرب العصر وممارسة النقلة وخبرتهم، فلما انقرض السلف، وذهب العصر الأول، وانقلبت العلوم كلها صناعة، احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد، لاستفادة الأحكام من الأدلة، فكتبوها فناً قائماً بذاته سموه « أصول الفقه » أ. هـ.

وكان أول من كتب فيه ودون، وحرر وأصل، امامنا المطلبي، محمد ابن ادريس الشافعي، وذلك عندما أدرك خطر النزاع الذي نشأ بين أهل الحجاز وأهل العراق، أو بين أهل الحديث وأهل الرأي.

فلقد كان أهل الرأي على جانب عظيم من قوة البحث والنظرة، وإن كانوا على قلة من رواية الحديث والأثر، لشيوع الوضع في العراق، وانتشار الزندقة فيه، فكانوا يحتاطون في الرواية، ويعتنون باستنباط المعاني من النصوص لبناء الأحكام عليها، فأكثروا من القياس، ومهروا فيه، وقدموه على الحديث الصحيح إذا خالفه من كل وجه، وكذلك ردوا الحديث إذا كان في واقعة مما تعم بها البلوى، إلى غير ذلك من الأمور التي لا يقرهم عليها علماء الحديث وأهله، ومن ثم اسرفوا في الطعن على أهل الحديث ومنهجهم، وانتقصوا من قدرهم وقيمتهم، وعابوا عليهم الاكثار من الرواية، التي هي مظنة لقلة التدبر والتفهم.

وكان أهل الحديث على كثرة روايتهم، وحفظهم للحديث ومتنه، ودرايتهم برجاله وسنده، على جانب من الخمول والكسل عاجزين عن الجدال والنظر.

قال الامام فخر الدين الرازي في « مناقب الشافعي »:

« أما أصحاب الحديث فكانوا حافظين لأخبار رسول الله - ﷺ -، إلا أنهم كانوا عاجزين عن الجدال والنظر، وكلما أورد عليهم أحد من أصحاب الرأي سؤالاً أو اشكالاً، أسقطوا في أيديهم عاجزين متحيرين» أ . هـ . غير قادرين على الرد على خصومهم والانتصار لطريقتهم.

وكانوا يعيبون على أهل الرأي طريقتهم، ويرمونهم بأنهم يأخذون بالظن في دينهم، يقدمون القياس الجلي على خبر الواحد، ويردون الحديث ان خالف القياس.

وظهر المتعصبون عن كلا الفريقين، فاشتد الخلاف، واحتدم النزاع، وأخذ كل فريق ينتصر لطريقته، ويدافع عن مذهبه، بكل ما أوتيه من حجة، وأسرفوا في الغلو بعضهم على بعض.

إلى أن جاء حبر الملة، وعلم الأمة، الامام القرشي، محمد بن ادريس الشافعي - رضي الله عنه - وكان قد رزقه الله معرفة بكتابه الكريم، واحاطة بسنة نبيه عليه أفضل الصلاة والتسليم، مطلعاً على مسالك الرأي وطرقه، متمرساً بالبيان وفنونه، مع عقل ثاقب، ورأى صائب، وحجة بالغة، ومكانة علية، فنظر إلى هذا الخلاف المحتدم، ورأى عجز أهل الحديث وضعفهم، وغلو أهل الرأي وتعصبهم، فوضع كتابه المسمى بـ « الرسالة » جامعاً بين الحديث والرأي، مبيناً للناسخ والمنسوخ، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين، والعام الذي أريد به الخاص، والظاهر الذي أريد به غير ظاهره، وتكلم فيه على حجية أخبار الآحاد وتقديمها، ومنزلة السنة ومكانتها، وتكلم على القياس، والاجماع والاجتهاد، وشروط المفتي في دين الله، إلى غير ذلك من المباحث الأصولية التي حررها ودونها.

فكانت هذه الرسالة بمثابة القانون القويم، الذي يعول عليه، ويحتكم اليه، والذي خفف من أثر النزاع بعد أن علم كلا الفريقين القواعد التي يجب عليهم أن يلتزموها، ويسيروا على نهجها، وصاروا على بينة مما يدافعون به عن مذاهبهم وآرائهم.

وكذلك صنف الشافعي كتبا أخرى، ككتاب « إبطال الاستحسان ». الذي رد به على من كانوا يقولون بالاستحسان الذي لا يستند إلى دليل وقال كلمته المشهورة: « من استحسن فقد شرع » فأبطل التشريع بالتشهي والهوى.

وكتاب اختلاف الحديث، الذي وفق فيه بين الأحاديث المتعارضة في ظاهرها، وكان أول كتاب يصنف أيضاً في بابه..

وكتاب جماع العلم الذي عقده خصيصاً من أجل بيان حجية خبر الواحد، ووجوب العمل به، والرد على من أنكره.

ومن أجل ذلك لقب الشافعي بـ « ناصر الحديث » لكثرة دفاعه عنه وانتصاره له.

نقل أبو زرعة الرازي، عن سعيد بن عمر البردعي أنه قال: « وردت الري، فدخلت على أبي زرعة، فقلت: يا أبا زرعة، سمعت حميد بن الربيع يقول: سمعت أحمد بن حنبل يقول: ما علمت أحداً أعظم منة على الاسلام في زمن الشافعي من الشافعي، فقال: أبو زرعة صدق أحمد، ولا أحداً أدرأ عن سنن رسول الله - ﷺ - من الشافعي، ولا أحداً أكشف لسؤات القوم مثل ما كشف الشافعي أ.هـ.

وقال أحمد بن حنبل « لولا الشافعي ما عرفنا فقه الحديث ».

وقال: كانت أقضيتنا في أيدي أصحاب أبي حنيفة ما تنزع، حتى رأينا الشافعي، فكان أفقه الناس في كتاب الله وسنة رسول الله.

وقال أبو حاتم الرازي: « لولا الشافعي لكان أصحاب الحديث في عمى ».

وقال الامام بدر الدين الزركشي في مقدمة كتابه « البحر المحيط » « وقد أشار المصطفى عليه الصلاة والسلام في جوامع كلمه اليه - أي إلى علم الأصول - ونبه أرباب اللسان عليه، فصدر في الصدر الأول منه جملة سنية ورموز خفية، حتى جاء الامام المجتهد الشافعي - رضي الله عنه - واهتدى بمناره، ومشى إلى ضوء ناره، فشمر عن ساعد الجد والاجتهاد، وجاهد في

تحصيل هذا الفرض حق الجهاد، وأظهر دفائنه وكنوزه، وأوضح اشاراته ورموزه، وأبرز مخبآته، وكانت مستورة، وأبرزها في أكمل معنى وأجمل صورة، حتى نور بعلم الأصول دجى الآفاق، وأعاد سوقه بعد الكساد إلى نفاق» أ. هـ.

فكانت رسالة الشافعي هي أول كتاب صنف في أصول الفقه على وجه الأرض، ومن ثم توالى الأئمة على شرحها، والاستضاءة بنورها، والاقتداء بهديها، وأصبح علم الأصول علماً مستقلاً، رتبت أبوابه، وحررت مسائله، ودققت مباحثه، وصار شرطاً لكل مجتهد أن يتحقق به ويتمرس بقواعده ومسائله.

فألفت فيه المؤلفات، وحررت المصنفات، وتشعبت طرق الباحثين فيه إلى طريقتين:

الطريقة الأولى: وهي التي تعرف بطريقة المتكلمين، وهم الشافعية والجمهور.

الطريقة الثانية: وهي التي تعرف بطريقة الفقهاء، وهم الحنفية.

١ - طريقة المتكلمين:

وهي التي كان يهتم أصحابها بتحرير المسائل، وتقرير القواعد، واقامة الأدلة عليها، وكانوا يميلون إلى الاستدلال العقلي ما أمكن، مجردين للمسائل الأصولية عن الفروع الفقهية، غير ملتفتين اليها، لأنها هي التي يجب أن تخضع للقواعد الأصولية، ولا تخرج عنها إلا بدليل منفصل شأنهم في ذلك شأن علماء الكلام، وعلى الجملة فالأصول عندهم فن مستقل يبنى عليه الفقه، فلا حاجة للمزج بين الفنين، والجمع بين العلمين.

٢ - طريقة الفقهاء:

وهي أمس بالفقه، وأليق بالفروع، تقرر القواعد الأصولية على مقتضى ما نقل من الفروع عن أئمتهم، زاعمة أنها هي القواعد التي لاحظها أولئك الأئمة عندما فرعوا تلك الفروع، حتى إذا ما وجدوا قاعدة تتعارض مع

بعض الفروع الفقهية المقررة في المذهب، عمدوا إلى تعديلها بما لا يتعارض مع تلك الفروع، أو استثناء هذه الفروع من تلك القاعدة.

وإن نظرة سريعة خاطفة على كتب الحنفية في الأصول، كأصول البزدوي، أو السرخسي، أو الجصاص، أو غيرهم من المتقدمين، والمتأخرين، لكفيلة باثبات ما نقول.

ولولا خشية الإسهاب فيما لم أعقد له هذا الباب، لأطنبت في نقل الفقرات من أصولهم كشاهد على ما قلناه، على أنه مسلم، لا حاجة فيه للنقاش، والجدال، وهم لا يخاصمون فيه.

قال ابن خلدون في «مقدمته»: «إلا أن كتابة الفقهاء فيه أمس بالفقه، وأليق بالفروع لكثرة الأمثلة منها، وبناء المسائل فيها على النكت الفقهية».

وقال: «فكان لفقهاء الأحناف فيها اليد الطولى من الغوص على النكت الفقهية، والتقاط هذه القوانين من مسائل الفقه ما أمكن».

أهم ما صنفه المتكلمون

قد ذكرت قبل قليل أن الشافعي ـ رضي الله عنه ـ هو أول من دون أصول الفقه، وأسس هذا الفن، فصنف كتابه المشهور «الرسالة» ومن ثم أخذ العلماء بالتصنيف في هذا الفن، والترتيب لأبوابه، والتهذيب لمسائله، والتحقيق لمباحثه، حتى وصل إلى قمة مجده في القرن الخامس الهجري، حيث صنفت فيه أهم المصنفات التي أصبحت ولا زالت من أهم المراجع الأصولية على وجه الأرض، منها الاقتباس، وعليها المعول.

وكان من صنف بعد الامام الشافعي منهم من يصنف في بحث من بحوث الأصول، ومنهم من يدون الورقات القليلة فيه، حتى وصل إلى ما وصل اليه في القرن الخامس.

قال الامام بدر الدين الزركشي:

«وجاء من بعدهم ـ أي الشافعي والصدر الأول ـ فبينوا وأوضحوا، وضبطوا وشرحوا، حتى جاء القاضيان، قاضي السنة أبو بكر بن الطيب، وقاضي المعتزلة عبد الجبار، فوسعا العبارات وفكا الاشارات، وبينا

الاجمال، ورفعا الاشكال، واقتنع الناس بآثارهم، وساروا على أخذ نارهم، فحرروا وقرروا، وصوبوا وصوروا فجزاهم الله خير الجزاء ومنحهم كل مسرة وهناء » أ. هـ.

واليك أهم ما صنفه المتكلمون:

(١) ـ أبو عبد الله محمد بن أدريس الشافعي (م. ٢٠٤ هـ):

وقد ألف كتابه المشهور «الرسالة» وهي أول ما دون في هذا الفن، وقد شرحها خمسة من كبار أئمة الشافعية. سنذكرهم حسب وفاتهم فيما يأتي:

أ ـ الامام أبو بكر الصيرفي، محمد بن عبد الله م. ٣٣٠ هـ.

ب ـ وأبو الوليد النيسابوري، حسان بن محمد م. ٣٤٩ هـ.

حـ ـ والقفال الشاشي الكبير، محمد بن علي بن اسمعيل م. ٣٦٥ هـ.

د ـ وأبو بكر الجوزقي، محمد بن عبد الله الشيباني م. ٣٨٨ هـ.

هـ ـ وأبو محمد الجويني، والد امام الحرمين، عبد الله بن يوسف م. ٤٣٨ هـ.

كما ألف الشافعي كتباً أخرى في هذا الفن.

ككتاب ابطال الاستحسان.

وكتاب جماع العلم.

وكتاب اختلاف الحديث.

وكتاب القياس.

(٢) أحمد بن عمر بن سريج، أبو العباس (م. ٣٠٦ هـ.):

من كبار أئمة الشافعية، وكان يلقب بالباز الأشهب، والأسد الضاري، وله في الأصول مصنفات منها:

الرد على ابن داود في ابطال القياس.

(٣) محمد بن ابراهيم بن المنذر، أبو بكر (م. ٣٠٦ هـ):

صنف في الأصول مصنفات منها:

كتاب اثبات القياس.

(٤) أبو الحسن الأشعري، علي بن اسماعيل (م. ٣٢٤ هـ):

صنف في الأصول كتباً منها:

أ - اثبات القياس.

ب - اختلاف الناس في الأسماء والأحكام والخاص والعام.

(٥) أبو بكر الصيرفي، محمد بن عبد الله (م. ٣٣٠ هـ):

كان يقال: إنه أعلم خلق الله بالأصول بعد الشافعي، قال ابن خلكان: إن له في أصول الفقه كتاباً لم يسبق إلى مثله، ومن مصنفاته في هذا الفن:

أ - شرح رسالة الامام الشافعي في أصول الفقه.

ب - البيان في دلائل الأعلام على أصول الأحكام.

جـ - كتاب الاجماع.

(٦) القاضي أبو الفرج المالكي، عمر بن محمد (م. ٣٣١ هـ):

له في الأصول:

اللمع.

(٧) محمد بن سعيد القاضي الشافعي، أبو أحمد الخوارزمي (م. ٣٤٣ هـ):

صنف في أصول الفقه:

الهداية: وهو كتاب حسن نافع، كان علماء خوارزم يتداولونه وينتفعون به.

(٨) بكر بن محمد بن العلاء القشيري (م. ٣٤٤ هـ):

وهو مالكي، له مصنفات في الأصول وهي:

أ - كتاب القياس.

ب - كتاب أصول الفقه.

جـ - مأخذ الأصول.

(٩) أبو الوليد النيسابوري، حسان بن محمد (م. ٣٤٩ هـ) :

من مصنفاته :

شرح رسالة الإمام الشافعي .

(١٠) أبو حامد المروروذي، أحمد بن بشر بن عامر (م. ٣٦٢ هـ) :

له في الأصول :

الإشراف على الأصول .

(١١) أبو بكر القفال الشاشي الكبير : محمد بن علي بن اسماعيل (م. ٣٦٥ هـ) :

وقد ألف في الأصول :

أ ـ شرح الرسالة للإمام الشافعي .

ب ـ كتاب في الأصول . (بدون اسم) .

(١٢) أبو بكر الأبهري المالكي، محمد بن عبد الله (٣٧٥ هـ) :

صنف في الأصول :

أ ـ كتاب في الأصول . (بدون اسم) .

ب ـ اجماع أهل المدينة .

(١٣) أبو بكر الجوزقي، محمد بن عبد الله الشيباني (م. ٣٨٨ هـ) :

صنف في أصول الفقه شرح الرسالة للإمام الشافعي .

(١٤) القاضي أبو بكر الباقلاني، محمد بن الطيب (م. ٤٠٣ هـ) .

وتعتبر كتبه من أهم ما صنف في أصول الفقه حتى العصر الذي عاش فيه، بل من أهم ما صنف في الأصول مطلقاً، ومن كتبه وكتب القاضي عبد الجبار استمد معظم من أتى بعده من الأصوليين، كما قدمناه قبل قليل عن الزركشي، ومن مصنفاته في الأصول :

أ ـ التقريب والارشاد في ترتيب طرق الاجتهاد : وقد اختصره في كتاب الارشاد المتوسط، والارشاد الصغير، قال ابن السبكي : وهو

أجل كتب الأصول، والذي بين أيدينا منه هو المختصر الصغير ويبلغ أربعة مجلدات، ويحكى أن أصله كان في اثني عشر مجلداً، ولم نطلع عليه، وكذلك اختصره امام الحرمين (م. ٤٧٨ هـ) وسماه التلخيص.

ب ـ أمالي اجماع أهل المدينة.
جـ ـ التمهيد في أصول الفقه.
د ـ المقنع في أصول الفقه.

(١٥) القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني، المعتزلي، قاضي القضاة (م. ٤١٥ هـ):

وله في أصول الفقه مصنفات جليلة مفيدة، وكتب نفيسة نافعة، وقد أسلفنا أن كتبه وكتب الباقلاني هي العمدة في هذا الفن، ومن مصنفاته.

أ ـ العمد، وقد شرحه أبو الحسين البصري في «المعتمد» وسيأتي.
ب ـ الشرعيات: وهي الجزء السابع عشر من المغنى الكتاب الجامع الكبير المشهور، وقد طبع في القاهرة مع المغنى.

(١٦) أبو منصور البغدادي، عبد القادر بن طاهر (م. ٤٢٩ هـ):

له في الأصول آراء سديدة، ومصنفات عديدة، منها:
أ ـ الفصل في أصول الفقه.
ب ـ التحصيل في أصول الفقه.

(١٧) أبو الحسين البصري، محمد بن علي الطيب (م. ٤٣٦ هـ):

أحد أئمة المعتزلة، له تصانيف كثيرة، وآثاره في الأصول معروفة وكلماته مدونة، من تصانيفه الأصولية:

أ ـ المعتمد في أصول الفقه: شرح به العمد للقاضي عبد الجبار الهمذاني، وهو أحد أركان الأصول التي اعتمدها الرازي والآمدي.

ب ـ مختصر المعتمد.

(١٨) أبو محمد الجويني، عبد الله بن يوسف (م. ٤٣٨ هـ):

وهو والد امام الحرمين، له في الأصول «شرح الرسالة» للإمام الشافعي.

(١٩) القاضي أبو يعلى الفراء، محمد بن الحسين (م. ٤٥٨ هـ):

حنبلي. له في الأصول مصنفات منها:

أ ـ العدة.

ب ـ مختصر العدة.

جـ ـ الكفاية.

د ـ مختصر الكفاية.

(٢٠) أبو الوليد الباجي، سليمان بن خلف المالكي (م. ٤٧٤ هـ):

له في الأصول:

احكام الفصول في أحكام الأصول.

(٢١) الشيخ الإمام أبو اسحق، ابراهيم بن علي الشيرازي (م. ٤٧٦ هـ):

وله في الأصول:

أ ـ التبصرة.

ب ـ اللمع.

جـ ـ شرح اللمع.

(٢٢) أبو نصر أحمد بن جعفر بن الصباغ (م. ٤٧٧ هـ):

وله في الأصول:

عدة العالم والطريق السالم.

(٢٣) امام الحرمين الجويني (م. ٤٧٨ هـ):

وقد ألف في هذا الفن أهم الكتب وأشهرها وهي:

أ ـ البرهان: قال الإمام ابن السبكي: لا أعرف في أصول الفقه أجل ولا أفحل من «برهان» امام الحرمين.

وله عدة شروح:

الأول: أبو عبد الله المازري المالكي (م. ٥٣٤) وأسماه «ايضاح المحصول من برهان الأصول».

الثاني: أبو الحسن بن الابياري المالكي (م. ٦١٤ هـ).

الثالث: الشريف أبو يحي زكريا بن يحي الحسني المغربي، جمع بين كلامي المازري، والابياري، وزاد عليهما.

ب ـ الورقات.

(٢٤) الإمام أبو الطيب الطبري، طاهر بن عبد الله (م. ٤٥٠ هـ).

وله في الأصول:

شرح الكفاية.

(٢٥) أبو المظفر بن السمعاني، منصور بن محمد (م. ٤٨٩ هـ).

وله في الأصول أنفع كتاب وأجله وهو: «القواطع في أصول الفقه».

(٢٦) حجة الإسلام، أبو حامد، محمد بن محمد الغزالي (م. ٥٠٥ هـ).

وله عدة كتب في الأصول منها:

أ ـ المستصفى من علم الأصول.

ب ـ المنخول من تعليقات الأصول.

جـ ـ شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل.

(٢٧) الإمام بدر الدين الزركشي (م. ٧٩٤).

وله الكتاب المشهور «البحر المحيط» والذي يعتبر من نفيس ما صنف في هذا الفن.

وهناك كتب أخرى كثيرة لا داعي للإطالة بذكرها، وما ذكرناه فيه الكفاية.

وقد انتهى مجموع هذه الكتب إلى أربعة كتب، عليها المعول واليها المرجع والمآل.

وكان كل ما بعدها مقتبساً منها، ومعتمداً عليها، وهي:

١ ـ العمد: للقاضي عبد الجبار (م. ٤١٥ هـ).
٢ ـ المعتمد: لأبي الحسين البصري (م. ٤٣٦ هـ).
٣ ـ البرهان: لامام الحرمين (م. ٤٧٨ هـ).
٤ ـ المستصفى: للإمام الغزالي (م. ٥٠٥ هـ).

فقد قام بجمعها وتلخيصها الإمام فخر الدين الرازي (م. ٦٠٦ هـ) في كتابه «المحصول».

والإمام سيف الدين الآمدي (م. ٦٣١ هـ) في كتابه المسمى بـ «الإحكام في أصول الأحكام».

ومن ثم توالت الشروح والاختصارات لهذين الكتابين العظيمين.
أما المحصول فقد شرحه:

١ ـ شهاب الدين القرافي (م. ٦٨٤ هـ).
٢ ـ شمس الدين الأصبهاني (م. ٦٨٨ هـ).

واختصره كل من:

١ ـ الإمام سراج الدين الأرموي (م. ٦٧٢ هـ) في كتابه (التحصيل).
٢ ـ الإمام تاج الدين الأرموي (م. ٦٥٦) في كتابه (الحاصل).
٣ ـ الإمام شهاب الدبن القرافي (م. ٦٨٤) لخص منه كتابا سماه «التنقيحات».

وقام القاضي عبد الله بن عمر البيضاوي (م. ٦٨٥ هـ) باختصار المحصول، في كتابه «المنهاج».

وقد توالت الشروح على منهاج البيضاوي فشرحه خلق كثير نذكر منهم:

١ ـ الإمام جمال الدين الأسنوي (م. ٧٧٢ هـ) في كتاب سماه «نهاية السول في شرح منهاج الأصول».

٢ ـ الإمـام تقـي الديـن السبكـي (م. ٧٥٦ هـ) في كتـاب سماه «الابهاج بشرح المنهاج» وصل فيه إلى مقدمة الواجب، ومن ثم أتم شرحه ابنه الامام تاج الدين السبكي (م. ٧٧١ هـ).

٣ ـ الإمام محمد بن الحسن البدخشي في كتاب سماه «منهاج العقول في شرح منهاج الأصول».

ونظمـه الشيـخ شمس الديـن عبـد الرحيم بن حسين العـراقـي (م. ٨٠٦ هـ).

وله شروح أخرى لن أطيل بذكرها.

أما كتاب الآمدي «الإحكام في أصول الأحكام» فقد اختصره هو في كتاب سماه «منتهى السول».

وكذلك اختصره الإمام أبو عمر عثمان بن عمرو المعروف بابن الحاجب (م. ٦٤٦) في كتاب سماه «**منتهى السول والأمل، في علمي الأصول والجدل**».

ثم اختصر «المنتهى» في كتاب سماه «**مختصر المنتهى**» وهو الذي أكب عليه طلبة العلم، واعتنوا به درساً وحفظاً وشرحاً، فشرحه خلق كثير، وسأذكر على سبيل المثال:

شرح العلامة عضد الدين الايجي (م. ٧٥٦) وعليه حاشية لسعد الدين التفتازاني. وهو شرح مختصر دقيق.

وشرح الإمام تاج الدين السبكي (م. ٧٧١) المسمى «برفع الحاجب عن ابن الحاجب» وهو شرح في غاية النفاسة والتحقيق، يقع في مجلدين كبيرين. وقد هداني الله لنسخة أثناء اقامتي في مصر، وأرجو أن يسهل لي سبل تحقيقه ونشره.

وشرح العلامة قطب الدين، محمود بن مسعود بن مصلح الشيرازي، الشافعي المعروف بالعلامة ويقع في مجلدين كبيرين أيضاً.

وشرح العلامـة شمس الديـن محمود بن عبـد الرحمن الاصفهـاني (م. ٧٤٩) ويقع في مجلد واحد.

وغيرها من الشروح الكثيرة التي لا داعي لذكرها .

أما أهم الكتب التي صنفت على طريقة الفقهاء فهي:

١ - مآخذ الشرائع للامام أبي منصور الماتريدي (م. ٣٣٠) .

٢ - كتاب في الأصول للامام الكرخي (م. ٣٤٠) .

٣ - أصول الجصاص للامام أبي بكر أحمد بن علي الجصاص الرازي (م. ٣٧٠) .

٤ - تقويم الأدلة لأبي زيد الدبوسي (م. ٤٣٠) .

٥ - تأسيس النظر للدبوسي أيضاً .

٦ - كتاب الامام فخر الاسلام البزودي (م. ٤٨٣) وهو كتاب جامع للمسائل الأصولية ، وله عناية خاصة بالتطبيق على الفروع الفقهية ، وعليه شرح يسمى كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري (م. ٧٣٠) .

٧ - **أصول السرخسي:** للامام أبي بكر محمد بن أحمد السرخسي (م. ٤٩٠) .

٨ - ومن المتأخرين الامام أبو البركات عبد الله بن أحمد المعروف **بحافظ** الدين النسفي (م. ٧١٠) صنف كتابه المسمى « **بالمنار** » وعليه عدة شروح .

وهناك كتب أخرى كثيرة لهم سوى ما ذكرنا .

وأهم الكتب التي جمعت بين الطريقتين :

١ - **بديع النظام الجامع بين أصول البزدوي والاحكام** » للامام مظفر الدين الساعاتي (م. ٦٩٤) .

٢ - **التنقيح:** لصدر الشريعة (م. ٧٤٧) وشرحه التوضيح ، وقد لخصه من كتاب البزدوي ، والمحصول ، ومختصر ابن الحاجب .

٣ - **التحرير:** لكمال الدين بن الهمام (م. ٨٦١) وهو إلى طريقة المتكلمين أقرب . وقد شرحه تلميذه محمد بن محمد بن أمير الحاج

(م . ٨٧٩) بكتاب سماه « التقرير والتحبير » ، وشرحه محمد أمين المعروف بأمير بادشاه في كتاب سماه « تيسير التحرير » .

٤ - **جمع الجوامع:** للإمام تاج الدين السبكي (م . ٧٧١) قال في مقدمته ، إنه اختاره من مئة مصنف . وقد شرحه الامام جلال الدين المحلي (م . ٨٦٤) وهو من أدق شروحه ، وكذلك شرحه الامام بدر الدين الزركشي (م . ٧٩٤) بالكتاب المسمى « تشنيف المسامع بشرح جمع الجوامع » وله شروح أخرى كثيرة .

٥ - **مسلم الثبوت:** للعلامة محب الدين بن عبد الشكور (م . ١١١٩) وعليه شرح مسمى « بفواتح الرحموت » .

هذا ولقد انفرد الشاطبي (م . ٧٩٠) بطريقة في التأليف لم يسبق بها في كتابه « الموافقات » ، حيث اهتم بالأصول التي اعتبرها الشارع في التشريع .

وان لنا - وفي القريب إن شاء الله - لعودة إلى تاريخ الأصول ، وتدرج الكتابة فيه في بحث مستقل .

تعريف أصول الفقه

قبل الخوض في الكلام على مقدمات الأصول ومباحثه، يجب علينا أن نقف على حده وتعريفه، لأنه لا يمكن للانسان أن يخوض في أي علم من العلوم إلا بعد أن يتصوره تصوراً صحيحاً سليماً.

والطريق إلى التصور الصحيح، هو التعريف السليم، الذي يوضح المراد من المعرف ويشرحه.

وكلمة «أصول الفقه» ـ ككل كلمة اصطلاحية ـ لها معنيان، معنى لغوي، ومعنى اصطلاحي.

ولنبدأ بالمعنى اللغوي لأنه هو الأصل. ثم نتبعه بالمعنى الاصطلاحي.

أصول الفقه لغة:

قبل أن تصبح كلمة «أصول الفقه» لقبا لفن مخصوص كانت مركباً اضافياً مكوناً من كلمتين «أصول» و«فقه» ولكل منهما معنى في اللغة ومعنى في الاصطلاح، ولا بد من الوقوف على معناها، لأن معرفة المركب متوقفة على معرفة مفرداته.

الأصل لغة:

والأصول جمع أصل، وله معان متعددة في اللغة أقربها معنيان:

١ ـ ما يبنى عليه غيره، كما قاله أبو الحسين البصري في «المعتمد».

٢ ـ منشأ الشيء.

والأول أشهر.

الأصل اصطلاحاً:

والأصل في الاصطلاح له معان متعددة أيضاً نذكر منها:

١ ـ الدليل: كقولهم، أصل هذه المسألة الكتاب والسنة. ومنه أيضاً أصول الفقه، أي أدلته.

٢ ـ الرجحان: كقولهم: الأصل في الكلام الحقيقة، أي الراجح عند السامع والمتبادر الى ذهنه هو الحقيقة لا المجاز.

٣ ـ القاعدة المستمرة: كقولهم: اباحة الميتة للمضطر على خلاف الأصل، أي على خلاف القاعدة المستمرة.

٤ ـ الصورة التي قيس عليها: وهي أحد أركان القياس، إذ لا بد فيه من أصل يقاس عليه، وفرع يلحقه حكم الأصل.

وأما الفقه فله أيضاً معنيان معنى لغوي، ومعنى اصطلاحي.

أما معناه في اللغة: فقد وردت فيه عبارات أصحها: أنه بمعنى الفهم مطلقاً، سواء أكان الأمر دقيقاً، أم بديهياً.

ومنه قول الله تعالى: ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ﴾ وقوله: ﴿مَا لِهَٰؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾.

وأما معناه في الاصطلاح: فهو العلم بالأحكام، الشرعية، العملية، المكتسب، من أدلتها التفصيلية.[٢]

كما عرفه الامام فخر الدين الرازي، ومختصرو كلامه كصاحبي الحاصل والتحصيل، والبيضاوي صاحب «المنهاج» وابن السبكي في «جمع الجوامع» وغيرهم.

شرح التعريف:

فالعلم: هو الادراك الجازم المطابق للواقع عن دليل.

ولما كان الفقه من قبيل الظنون، وردت عدة اعتراضات على تعريفه بالعلم، وأجيب عنها بأجوبة لا يمكن للمبتدىء الوقف عليها واستيعابها وسأذكر منها ما يناسب المقام.

قالوا: إن المراد من العلم هو الظن القوي، وعبر عنه بالعلم مجازاً، وهو جائز مع وجود القرينة.

---

(٢) نهاية السول: ١/١٩.

والعلم: جنس تدخل فيه سائر العلوم.

والأحكام: النسب التامة، قيد خرج به العلم بالذوات، والصفات، والأفعال. والألف واللام فيه للجنس، لأن الحد إنما وضع لحقيقة الفقه، ولا يرد عليه أن أقل جمع الجنس ثلاثة، فيلزم منه أن العامي يسمى فقيها إذا عرف ثلاث مسائل بأدلتها.

لأن فقهياً اسم فاعل من فقه، بضم القاف، والذي صار الفقه سجية له.

وليس اسم فاعل من فقه - بكسر القاف - بمعنى فهم، ولا من فقه - بفتح القاف - بمعنى سبق غيره إلى الفهم، لأن قياس اسم الفاعل منهما فاقه كما هو مقرر في علم العربية.

ولا يمكن أن تكون الألف واللام للعهد، لأنه لا معهود.

ولا يمكن أن تكون للاستغراق، لأنه يلزم منه ألا يوجد في الدنيا فقيه، لأنه ما من فقيه إلا وتوقف في بعض المسائل ولم يجب عنها، وقد تكون له، ويكون معنى العلم بالأحكام التهيؤ لها، بحصول الملكة، أو علمها بالقوة لا بالفعل.

والحكم قد يكون شرعياً، وغير شرعي، ولذلك قيده بالشرعية.

فالشرعية: قيد يخرج به، الأحكام العقلية، كالحكم بأن العالم حادث، وأن الواحد نصف الاثنين، والأحكام الحسية، كالحكم بأن الشمس مشرقة، والتجريبية، كالحكم بأن السقمونيا مسهلة، والهندسية كالحكم بأن مجموع زوايا المثلث يساوي ١٨٠ درجة والأحكام الوضعية الاصطلاحية كالحكم بأن الفاعل مرفوع في النحو، وأن الكلي متوطىء ومشكك في المنطق.

والشرعي: هو ما تتوقف معرفته على الشرع.

ولما كان الحكم الشرعي يشمل الأحكام العملية والاعتقادية، والفقه خاص بالأحكام العملية قيد بها.

فالعملية: قيد أخرج به الأحكام العلمية، الاعتقادية، وهي أصول الدين، وتدرس في علم التوحيد، لا الفقه، كالعلم بأن الله واحد، سميع، بصير.

ولما كانت الأحكام الشرعية العملية، منها ما هو مكتسب، ومنها ما هو غير مكتسب والفقه خاص بالمكتسب قيد في التعريف به.

فالمكتسب: قيد يخرج به علم الله تعالى، إذ هو غير مكتسب.

والأدلة: قيد خرج به علم الملائكة، وعلم النبي - ﷺ -، الحاصل بالوحي، بخلاف علم المجتهد، فإنه حاصل بالاستنباط من الأدلة.

والتفصيلية: وهي التي ترد حكماً لجزئية معينة أو فعل معين، كقوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة﴾ فإنه دليل جزئي خاص بالصلاة، ولا يتعداها إلى الصيام، أو غيره.

وخرج بهذا القيد العلم الحاصل للمقلد في المسائل الفقهية، فإن المقلد إذا علم أن هذا الحكم أفتى به المفتي، وعلم أن ما أفتى به المفتي هو حكم الله تعالى في حقه، علم بالضرورة أن ذلك حكم الله في حقه، فهذا وأمثاله علم بأحكام شرعية عملية مكتسبة، ولكن لا من دليل تفصيلي، وإنما من دليل اجمالي، فإن المقلد لم يستدل على كل مسألة بدليل مفصل يخصها، بل بدليل واحد اجمالي يعم الجميع.

وموضوع علم الفقه هو: فعل المكلف من حيث الحل والحرمة. أي من حيث عروض الأحكام الشرعية له.

واستمداده: من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وغيرها من الأدلة المعروفة.

وفائدته: امتثال أوامر الله، واجتناب نواهيه، المحصلان للفوائد الدنيوية والأخروية.

أصول الفقه اصطلاحاً:

والآن وبعد معرفة معنى أصول الفقه لغة، بمعرفة أجزائه، على أنه مركب اضافي، قبل أن يصبح لقباً على الفن المخصوص، يجدر بنا أن نعرف معناه اللقبي الذي لا ينظر فيه إلى أجزائه التي ركب منها، بل صارت كلمة الأصول فيه كالزاي من زيد، لا تدل على معنى خاص،

وإنما مجموع الكلمتين «أصول الفقه» يدل على الفن المخصوص، كما أن مجموع حروف زيد يدل على المسمى المخصوص.

وللأصوليين في معناه اللقبي عدة تعاريف، نختار منها تعريف الامام البيضاوي في «المنهاج»[3]. وهو:

تعريف أصول الفقه معرفة دلائل الفقه اجمالاً، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد.

شرح التعريف:

١ - **المعرفة**: وهي شاملة لأصول الفقه وغيره.

والفرق بينها وبين العلم من وجهين:

أ - العلم يتعلق بالنسب، أي وضع لنسبة شيء لآخر، ولهذا تعدى إلى مفعولين، بخلاف عرف، فإنها وضعت للمفردات، تقول عرفت زيداً.

ب - العلم لا يستدعي سبق الجهل، بخلاف المعرفة، ولهذا لا يقال لله تعالى عارف، ويقال له عالم.

٢ - **دلائل الفقه:**

أ - الدلائل جمع دليل، وهو في اللغة الموصل إلى الشيء.

وفي الاصطلاح: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري.

ب - والدلائل: جمع مضاف إلى الفقه، فيفيد العموم، فيعم الأدلة المتفق عليها، والمختلف فيها.

جـ - وهذا قيد خرج به معرفة غير الأدلة، كمعرفة الفقه مثلاً، كما خرج به معرفة أدلة غير الفقه، كأدلة النحو والكلام.

د - والمراد بمعرفة الأدلة أن يعرف أن الكتاب، والسنة والاجماع والقياس، أدلة يحتج بها، وأن الأمر مثلاً للوجوب، وليس المراد به حفظ الأدلة.

٣ - **اجمالاً**: أي أن المعتبر في حق الأصولي إنما هو معرفة الأدلة من

---

(٣) نهاية السول: ١/ ١٣.

حيث الاجمال، ككون الاجماع حجة، والأمر للوجوب، والنهي للتحريم.

وهذا قيد احترز به عن علم الفقه، لأن الفقيه يبحث عن الدلائل من جهة دلالتها على المسألة المعينة، أي في الدلائل التفصيلية، كما مر في تعريف الفقه.

٤ ـ **وكيفية الاستفادة منها:** أي معرفة كيفية استفادة الفقه من تلك الدلائل الاجمالية، أي كيف يستنبط الأحكام الشرعية منها في حالة تعارضها وتعادلها، كتقديم النص على الظاهر، والمتواتر على الآحاد، وحمل المطلق على المقيد، والعام على الخاص، وغير ذلك مما يذكر في أبحاث التعادل والترجيح.

وإنما كان هذا من أصول الفقه، لأن أدلة الفقه ظنية، يقع فيها التعارض، والذي يريد استنباط الأحكام منها لا بد له من معرفة التعارض، والترجيح ليعرف كيف يستفيد الحكم الشرعي.

٥ ـ **وحال المستفيد:** أي معرفة حال المستفيد، وهو طالب حكم الله تعالى، فيدخل فيه المجتهد والمقلد.

ولذلك يذكر الأصوليين في كتبهم شرائط الاجتهاد، والتقليد، ليعرف المجتهد من المقلد.

والخلاصة أن أصول الفقه يشتمل على ثلاثة أمور.

الأول: دلائل الفقه الإجمالية.

والثاني: كيفية الاستفادة منها.

والثالث: حال المستفيد وصفته.

ولذلك قال: أصول الفقه، ولم يقل أصل الفقه.

وأما موضوع علم الأصول فهو: أدلة الفقه من حيث العوارض اللاحقة لها من كونها عامة، وخاصة، وأمراً، ونهياً وغير ذلك.

وأما غايته فهي: الوصول إلى الأحكام الشرعية من الأدلة التفصيلية بواسطته.

على معنى أنه لا بد من العلم به لنستفيد الحكم الشرعي من الدليل التفصيلي، لأن الدليل التفصيلي وحده لا يفيد، فلا بد من الدليل الاجمالي لنصل إلى النتيجة.

ومثال ذلك أن قوله تعالى ﴿أقيمـو الصلاة﴾ أمر باقامتها، إلا أننا لا نعرف ما المراد بالأمر، هل هو الوجوب أو غيره، فإذا عرفنا أن الأمر للوجوب انتظم من هذين الدليلين التفصيلي، والاجمالي، قياس اقتراني نتيجة الحكم الشرعي، فنقول:

أقيموا الصلاة، أمر، والأمر للوجوب، فتخرج معنا نتيجة هي: الصلاة واجبة.

فقد تبين لنا من المثال أنه لا بد من الدليل الاجمالي، وإلا لما وصلنا إلى الحكم الشرعي، لأن المقدمة الواحدة لا توصل إلى النتيجة.

وقوله تعالى: ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ نكرة في سياق النفي، والنكرة في سياق النفي تفيد العموم، إذن فقوله ﴿لا ريب﴾ عام لجميع أنواع الريب، فلا يوجد أي نوع منها في القرآن.

وقوله تعالى: ﴿أقتُلوا المشركين﴾ جمع حُليِّ بالألف واللام، والجمع المحلى بالألف واللام يفيد العموم، فالمشركون هنا عام يشمل كل مشرك كتابي أو غيره.

وبهذا نعلم أنه لولا الأصول لما عرفت الأحكام.

وللجهل بالأصول ضل كثير من الناس، فأحلوا الحرام، وحرموا الحلال، ظناً منهم بأن معرفة الدليل التفصيلي كافية جهلاً وغروراً.

فلو أنهم عرفوا أصول الفقه لأعرضوا عن كثير مما افتروا به على شرع الله بجهلهم، ولأمسكوا كثيراً من سهامهم التي يفوقونها لأئمة هذا الدين بغرورهم.

عصمنا الله وجميع المسلمين من الزلل، وأرشدنا إلى سبل الهدى في القول والعمل.

هذا ما يتعلق بتعريف الأصول، وموضوعه، والغاية منه على سبل الاختصار والإيجاز.

وأما موضوعاته فسيكون بحثنا فيه على النحو التالي:

١ - الأدلة المتفق عليها.

٢ - الأدلة المختلف فيها.

٣ - كيفية الاستفادة من الأدلة وهي أبحاث التعادل والترجيح.

٤ - صفات المجتهد والمفتي والمستفتي.

إلا أنه جرت عادة الأصوليين في كثير من مؤلفاتهم على ذكر مقدمات ضرورية يجب الوقوف عليها قبل الخوض في المباحث الأصولية سموها بالمقدمات الأصولية. كالحكم الشرعي وتقسيماته، وما يتعلق به.

لأنه لما كان المقصود من هذه الأدلة هو استنباط الأحكام بالإثبات تارة، وبالنفي أخرى، كحكمه على الأمر بأنه للوجوب لا للندب، وعلى النهي بأنه للتحريم لا للكراهة، والحكم على الشيء بالنفي والاثبات فرع عن تصوره، لذلك احتاج الأصولي إلى تصور الأحكام الخمسة الوجوب، والندب، والاباحة، والكراهة، والتحريم، وما يتعلق بالحكم من مباحث كأقسام الحكم، وأركانه وغير ذلك....

ولذلك سنقدم على المباحث الأصولية مقدمة نعرف من خلالها أهم الأمور التي يجب على الأصولي الوقوف عليها قبل الخوض في هذا الفن.

المقدّمات الأصوليّة

في

الأحكام الشرعيّة

المقدمات الأصولية
في
الأحكام الشرعية

ان البحث في الأحكام الشرعية يستدعي منا البحث في متعلقاتها، وهي أفعال المكلفين، لأن خطاب الله تعالى متعلق بفعل المكلف.

كما يستدعينا للكلام على الحاكم، والمحكوم عليه، والمحكوم فيه.

ولذلك سنرتب البحث في بابين.

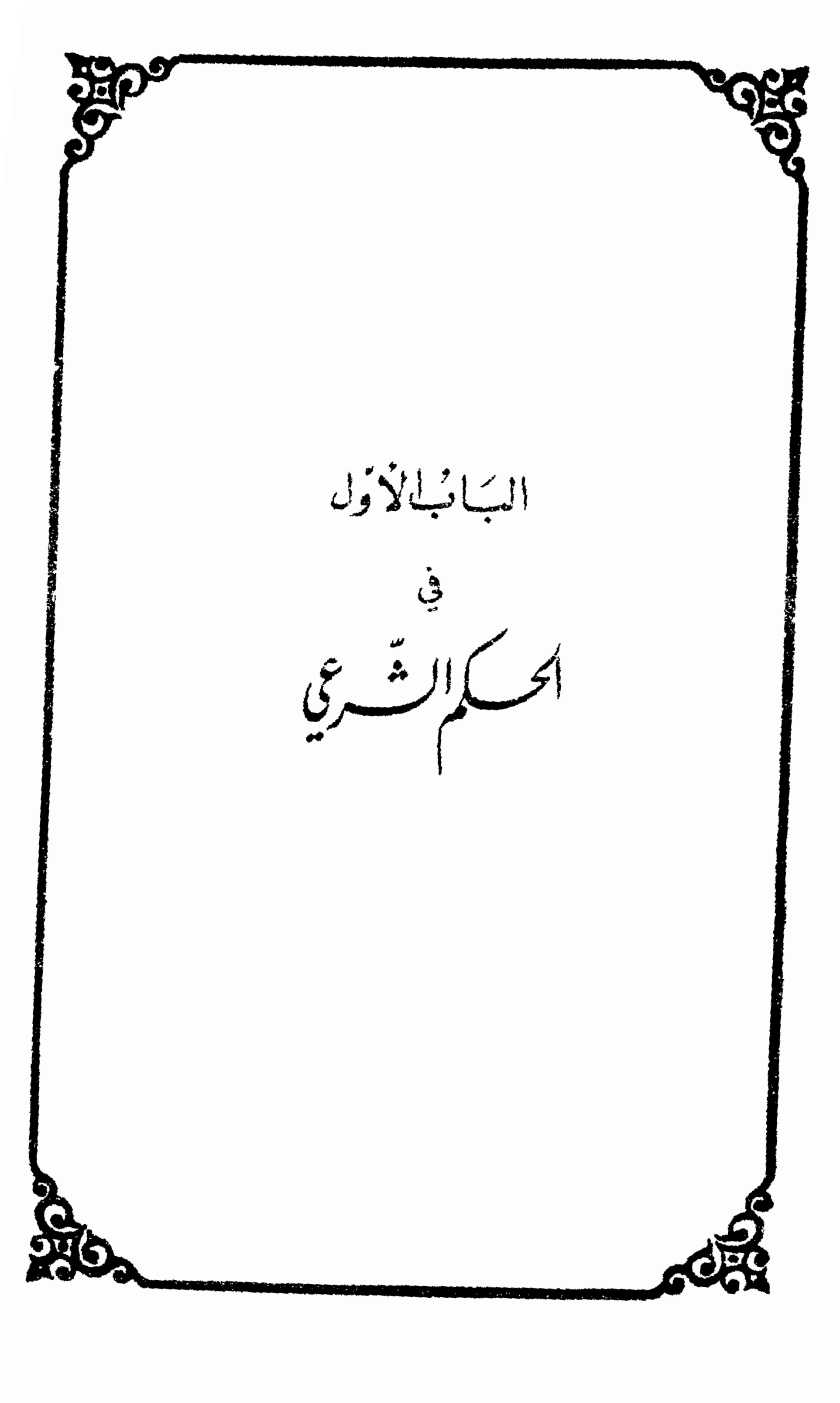
الباب الأول: في الحكم الشرعي.

وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: في تعريفه.
الفصل الثاني: في أقسامه.
الفصل الثالث: في أحكامه.

الباب الثاني: في أركان الحكم.

وفيه ثلاثة فصول أيضاً:
الفصل الأول: في الحاكم.
الفصل الثاني: في المحكوم عليه.
الفصل الثالث: في المحكوم به.



البَابُ الأوّل

في

الحكم الشّرعي

الفَصلُ الأوّل

في تعريفه

لقد عرف الامام أبو عمرو بن الحاجب[4] الحكم الشرعي بقوله:

« هو خطاب الله، المتعلق بأفعال المكلفين، بالاقتضاء، أو التخيير، أو الوضع.

شرح التعريف:

١ ـ **« خطاب الله »**: هو كلامه النفسي، الأزلي.

ويدل عليه القرآن الكريم، والسنة النبوية، والاجماع، والقياس، وغيرها من الأدلة.

٢ ـ **« المتعلق بأفعال المكلفين »**: هذا قيد احترز به عن الخطاب المتعلق بذاته سبحانه وتعالى، كقوله تعالى: ﴿شهد الله أنه لا اله إلا هو﴾ وعن الخطاب المتعلق بالجمادات، كقوله تعالى: ﴿ويوم نسير الجبال﴾ فانه خطاب من الله تعالى، الا أنه ليس بحكم، لعدم تعلقه بأفعال المكلفين.

أ ـ والتعلق: اما معنوي، وهو الصلوحي القديم، قبل وجود المكلف، على معنى أنه اذا وجد، مستجمعاً لشروط التكليف، كان متعلقاً به.

واما تنجيزي، وهو بعد وجود المكلف، بعد البعثة، اذ لا حكم قبلها، وهو تعلق حادث.

---

(٤) رفع الحاجب عن ابن الحاجب: ١/ ق ٨٧، أ ـ نسخة خطية في خزانتنا الخاصة عن نسخة الأزهر.

ب ـ والمراد بالفعل: ما يصدر من المكلف، وهو عام، يشمل أفعال الجوارح، والعقائد، والأقوال.

جـ ـ والمكلف: هو البالغ، العاقل، الذي بلغته الدعوى، وتأهل للخطاب.
فلا يتعلق الخطاب بالصبي، والمجنون، والساهي والنائم.

٣ ـ «بالاقتضاء»: والمراد به الطلب، وهو ينقسم الى طلب فعل، وطلب ترك.

وطلب الفعل يشمل الايجاب والندب.
وطلب الترك يشمل التحريم، والكراهة.
وسيأتي الكلام على هذه الأقسام، في الفصل الثاني.

٤ ـ «أو التخيير»: أي التسوية بين جانبي الفعل والترك، وهي الاباحة.

٥ ـ «أو الوضع»: والمراد به ما ورد سبباً، أو شرطاً، أو مانعاً، أو صحيحاً، أو فاسداً، وهو الحكم الوضعي، وسيأتي.

الفَصْلُ الثّاني

في
أقسامه

لقد قسم الأصوليون الحكم الشرعي الى أقسام متعددة. باعتبارات متعددة.

فقسموه باعتبار كونه متعلقاً بفعل المكلف، أو بجعل الشيء سبباً وغيره، الى قسمين: الحكم الشرعي التكليفي، والحكم الشرعي الوضعي.

وقسموه باعتبار إيقاع العبادة في الوقت المضروب لها أو بعده الى أداء وقضاء.

وباعتبار المأمور به الى معين ومخير.
وباعتبار وقته الى مضيق وموسع.
وباعتبار المأمور الى واجب على التعيين، وواجب على الكفاية.
وباعتبار كونه على وفق الدليل أو خلافه الى رخصة وعزيمة.

وسنتكلم على هذه التقسيمات باعتباراتها المختلفة، حسبما يقتضيه المقام.

الحكم التكليفي والوضعي

هذا هو التقسيم الأول للحكم، وقد قسمه الأصوليون باعتبار كونه متعلقاً بفعل المكلف، أو بجعل الشيء سبباً أو غيره إلى قسمين:

أ ـ الحكم الشرعي التكليفي:

وهو الذي أشرنا اليه في التعريف بـ «الاقتضاء أو التخيير».

وهو يشمل الأحكام الخمسة:

١ ـ الايجاب.

٢ ـ الندب.

٣ ـ الكراهة.

٤ ـ التحريم.

٥ ـ الاباحة.

ب ـ الحكم الشرعي الوضعي:

وهو الذي أشرنا اليه في التعريف بـ «الوضع».

وهو يشمل الأحكام الخمسة أيضاً.

١ ـ السبب.

٢ ـ الشرط.

٣ ـ المانع.

٤ ـ الصحيح.

٥ ـ الفاسد.

وسنتكلم أولا على الحكم الشرعي التكليفي، ومتعلقاته، وبعد ذلك نتكلم على الحكم الشرعي الوضعي.

أولا: الحكم الشرعي التكليفي

هو خطاب الله المتعلق بفعل المكلف على جهة الاقتضاء، أو التخيير.[*]

وهو شامل للأحكام التكليفية الخمسة.

١ - الايجاب: وهو ما اقتضاه خطاب الله تعالى من المكلف اقتضاءً جازماً، ولم يجوز تركه.

كالأمر بالصلوات المفروضة، والزكاة، والحج، وغير ذلك.

٢ - الندب: وهو ما اقتضاه خطاب الله تعالى من المكلف، اقتضاء غير جازم، بأن جوز تركه.

كالأمر بصلاة الليل، والضحى، وصدقة التطوع، وافشاء السلام.

٣ - الكراهة: وهي ما اقتضى خطاب الله تعالى من المكلف تركه، اقتضاء غير جازم، بأن جوز فعله.

كالنهي عن الشرب قائماً، وعن الجلوس في المسجد قبل صلاة ركعتي التحية، وعن الصلاة في معاطن الابل.

٤ - التحريم: وهو ما اقتضى خطاب الله تعالى من المكلف تركه اقتضاء جازماً، بأن منع من فعله، ولم يجوزه.

كالنهي عن الزنا، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والغيبة، والنميمة.

٥ - الإباحة: وهي ما كان الخطاب فيها غير مقتضٍ شيئاً من الفعل والترك، بل خير المكلف بينهما.

كالطعام والشراب في غير حالة الضرورة، في قوله تعالى: ﴿كلوا واشربوا﴾.

ولما كان خطاب الله تعالى متعلقاً بفعل المكلف، وصف فعله بمتعلقات هذه الأحكام.

فالذي تعلق به الايجاب هو الواجب.

والذي تعلق به الندب هو المندوب.

والذي تعلق به الكراهة هو المكروه.

---

(٥) نهاية السول: ١/٣٠ و٤٠، جمع الجوامع: ١/٧٨ بناني، الاحكام: ١/١٣٥. المحصول: ١/١٠٧.

والذي تعلق به التحريم هو الحرام.
والذي تعلقت به الاباحة هو المباح.

فالواجب: هو الفعل الذي يذم شرعاً تاركه قصداً، أو هو الذي يثاب فاعله ويعاقب تاركه قصداً، وقولنا قصداً، قيد يخرج به ما يتركه النائم، والساهي، والمكره، فانه وان ترك ما يذم بتركه ويعاقب عليه، الا أنه لم يقصد تركه.

والمندوب: هو الفعل الذي يحمد فاعله، ولا يذم تاركه. أو هو الذي يثاب فاعله، ولا يعاقب تاركه.

والحرام: هو الفعل الذي يذم شرعاً فاعله قصداً. أو هو الذي يعاقب فاعله، ويثاب تاركه.

والمكروه: هو الفعل الذي يمدح تاركه، ولا يذم فاعله. أو هو الذي يثاب تاركه، ولا يعاقب فاعله.

والمباح: هو الفعل الذي لا يتعلق بفعله، مدح، ولا ذم. أو هو الذي لا يثاب فاعله، ولا يعاقب تاركه.

والفرض والواجب عند الجمهور ـ وهم المتكلمون ـ مترادفان. وفرق الفقهاء ـ وهم الحنفية ـ بينهما، فقالوا:

الفرض: هو ما ثبت بدليل قطعي، كالقرآن، والسنة المتواترة.

وذلك كقراءة القرآن في الصلاة، الثابتة بقوله تعالى: ﴿فاقرؤا ما تيسر من القرآن﴾.

وسموه بالفرض الاعتقادي، أي الذي يجب على المكلف أن يعتقده.
ورتبوا على جحوده الكفر والردة.

والواجب: هو ما ثبت بدليل ظني، كخبر الواحد، والقياس.

وذلك كقراءة سورة الفاتحة بخصوصها في الصلاة، الثابتة بحديث الصحيحين، «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب».

وسواء في ذلك ظني الثبوت، وظني الدلالة.
ورتبوا على تركه الاثم والفسق، لا الكفر والردة.

والحرام، والمكروه كراهة تحريم -فيما لو استعمل- مترادفان عند الجمهور.

وفرق الحنفية بينهما، فقالوا:

الحرام: هو ماثبت النهي عنه بدليل قطعي من القرآن والسنة المتواترة.

والمكروه تحريماً: هو ما ثبت النهي عنه بدليل ظني، كخبر الواحد، والقياس.

ورتبوا عليهما ما رتبوه على الفرض والواجب من الكفر، أو الفسق والمعصية.

فالأحكام التكليفية عندهم سبعة:

١ - الفرض.
٢ - الواجب.
٣ - المندوب.
٤ - المكروه كراهة تنزيه.
٥ - الحرام.
٦ - المكروه كراهة تحريم.
٧ - المباح.//

وهم رغم هذا التقسيم لا يختلفون مع الجمهور في النتائج، لأن الجمهور أيضاً يميزون بين الفرائض، فمنها ما يكفر جاحده، مما ثبت بدليل قطعي، من الكتاب، أو السنة المتواترة، أو كان معلوماً من الدين بالضرورة، أو غير ذلك من الأمور المعروفة في كتب الفقه.

ومنها ما يترتب عليه الفسق والمعصية لا غير، وهو ما ثبت بدليل ظني، كخبر الواحد، والقياس، وغير ذلك.

الا أن الجمهور لم يفرقوا بينهما لمآخذ لغوية.

فالنتيجة واحدة، والخلاف في الاصطلاح فقط، وهو خلاف لغوي.

والمندوب، والمستحب، والتطوع، والسنة، والنافلة، مترادفة أيضاً.

وهي: الفعل المطلوب طلباً غير جازم.

ثانيا: الحكم الشرعي الوضعي

قد ذكرنا أن الحكم الشرعي ينقسم الى قسمين:

أ ـ الحكم الشرعي التكليفي، وقد تكلمنا عنه وعن متعلقاته.

ب ـ الحكم الشرعي الوضعي، وهو الذي سنتكلم عنه الآن.

تعريفه:

هو خطاب الله، المتعلق بجعل الشيء سبباً، أو شرطاً، أو مانعاً، أو صحيحاً، أو فاسداً.[٦]

وأنا لا أريد أن أسهب في شرح هذا التعريف، وبيان أنواع كل قسم من أقسامه، لأن هذا لا يتناسب مع المبتدئين.

وانما يكفينا أن نفهم هذه الأقسام، ونتصورها تصوراً سليماً، مع ذكر بعض الأمثلة التي توضحها وتبينها.

وقد رأينا أن أقسام هذا الحكم خمسة وهي:

١ ـ السبب.

٢ ـ الشرط.

٣ ـ المانع.

٤ ـ الصحيح.

٥ ـ الفاسد.

وسأتكلم عن كل واحد من هذه الأقسام على حدة، وعلى سبيل الإجمال الذي يتضح به المقال.

وسمي هذا الحكم بالوضعي، لأن الله تعالى وضعه علامة على الأحكام التكليفية المتعلقة بفعل المكلف.

وذلك كجعله زوال الشمس عن كبد السماء علامة على وجوب الظهر على المكلف، وكجعله وجود النجاسة في الثوب علامة على بطلان الصلاة.

---

(٦) نهاية السول: ١/٥٤، المحصول: ١/١٣٨، جمع الجوامع: ١/٨٤، الاحكام: ١/١٨١، رفع الحاجب عن ابن الحاجب: ١/ق ـ ١١٧ ـ ب.

فوجوب الظهر بالزوال، وفساد الصلاة بالنجاسة حكمان شرعيان، والزوال والنجاسة علامتان عليهما.

١ - السبب

السبب في اللغة: هو ما يكون موصلا الى الشيء، كالطريق والحبل وغيرهما.

السبب في الاصطلاح: هو الوصف، الظاهر، المنضبط، المعرف للحكم. أو ما يلزم من وجوده الوجود، ومن عدمه العدم.

شرح التعريف:

١ - الظاهر: أي البين الواضح، الذي لا خفاء فيه ولا لَبس.

٢ - المنضبط: أي المطرد، الذي لا يختلف باختلاف الأحوال، والأشخاص والأزمان.

٣ - المعرف للحكم: أي الدال على الحكم، دون تأثير فيه، عند أهل الحق، وانما هو مجرد أمارة لا غير.

فحيثما وجد السبب، وجد المسبب، وحيثما انعدم انعدم، فالسبب هو العلامة التي نعرف من خلالها وجود حكم الله فيما ظهرت فيه، دون أن يكون له تأثير في الحكم، وانما هو مُعَرِّف فقط. كزوال الشمس عن كبد السماء، يدلنا على دخول وقت الظهر، دون أن يكون له فيه تأثير.

وهل السبب نفس العلة، أو هو شيء يغايرها ويباينها، أو له بها علاقة عموم وخصوص مطلق؟

خلافات بين المتكلمين في تعريف السبب والعلة ولا داعي لاثارتها، ويكفي المبتدىء في أصول الفقه، أن يعرف ما ذكرناه عن السبب وأن الجمهور يطلقونه على العلة. وهي ما يلزم من وجوده الوجود، ومن عدمه العدم.

ولنا الى هذا الموضوع عودة عند الكلام على العلة في أبحاث القياس ان شاء الله تعالى.

والسبب قد يكون مناسبا للحكم، وقد لا يكون مناسبا له.

فالسبب المناسب للحكم: هو الذي توجد بينه وبين الحكم مناسبة واضحة جلية، تنبسط معها النفس، لظهور الحكمة من تشريع الحكم من خلالها.

وذلك كجعل القتل العمد العدوان سببا للقصاص.لأن القتل فيه اعتداء على الأنفس، وبث للخوف والرعب والقلق بين الناس، وزعزعة للنظام والاستقرار، ولذلك ناسبه القصاص العادل الذي تستقر معه الحياة، ويطمئن الانسان، وذلك ظاهر في قوله تعالى: ﴿ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون﴾.

وكجعل السفر سبباً للافطار في رمضان في قوله تعالى: ﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾.

لأن السفر مشقة، مهما كانت وسائله مريحة، وهذه المشقة يناسبها التخفيف، وذلك ظاهر في قوله تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر، ولا يريد بكم العسر﴾.

ومثل الفطر في رمضان، القصر للصلاة الرباعية في السفر، والجمع بين الصلاتين، وزيادة مدة المسح على الخف من يوم وليلة الى ثلاثة أيام بلياليها، وغير ذلك...

والسبب الذي لا يناسب الحكم: هو الذي لا توجد بينه وبين الحكم مناسبة تدعو اليه، وتحث عليه، وانما هو مجرد علامة على الحكم لا غير، دون أية مناسبة بينه وبينه.

وذلك كجعل الدلوك: وهو ميل الشمس وزوالها عن كبد السماء - علامة على دخول وقت الظهر.

فانه لا توجد أية مناسبة بين زوال الشمس عن وسط السماء، وبين دخول وقت الظهر، وانما هو علامة محضة تدلنا على دخول الوقت بالزوال.

كما ينقسم السبب باعتباره فعلاً للمكلف أو ليس فعلاً له الى قسمين:

١ - سبب ليس فعلاً للمكلف: بل ليس للمكلف أي أثر فيه، وذلك كجعل الزوال سبباً لدخول وقت الظهر، والغروب سبباً لاباحة الفطر.

٢ - سبب للمكلف الحر في ايجاده: وذلك كالزنا الذي هو سبب لإقامة الحد، الا أن المكلف هو الذي يفعله.

وكالسفر الذي هو سبب للإفطار في نهار رمضان، فان الإنسان هو الذي ينشئه.

وهناك تقسيمات أخرى للسبب باعتبارات أخرى لا يحتاج اليها المبتدىء.

٢ - الشرط

الشرط لغة: هو العلامة، ومنه أشرأط الساعة، أي علاماتها.

وهو أيضا: تعليق أمر بأمر، كل منهما في المستقبل، كتعليق صحة الصلاة على حدوث شروطها، وكلاهما في المستقبل.

والشرط اصطلاحا: هو ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم، لذاته، ويكون خارجا عن حقيقة المشروط.

شرح التعريف:

١ - هو ما يلزم من عدمه العدم: أي يلزم من عدم وجود الشرط، عدم وجود المشروط.

وذلك كالوضوء، الذي هو شرط لصحة الصلاة، يلزم من عدم وجوده، عدم وجود الصلاة.

وهذا قيد، خرج به المانع، فانه لا يلزم من عدمه شيء، كالكلام الأجنبي في الصلاة، المانع من صحتها، فانه اذا انتفى في الصلاة لا يلزم من عدمه شيء، بخلاف الشرط، فانه اذا عدم عند القدرة عليه يلزم من عدمه عدم صحة الصلاة.

وسيأتي الكلام على المانع.

٢ - ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم: أي لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط ولا عدم وجوده.

وذلك كالوضوء لصحة الصلاة، لا يلزم من وجوده وجود الصلاة، فقد يتوضأ الانسان ولا يصلي، ولا يلزم من وجوده عدمها.

وهذا قيد خرج به السبب، فانه يلزم من وجوده الوجود، ومن عدمه العدم، كالسرقة، يلزم من وجودها وجود القطع، ومن عدمها عدمه.

٣ ـ لذاته: أي يلزم من عدمه عدم المشروط، ولا يلزم من وجوده الوجود ولا العدم لذاته، لا لأمر خارج عنه، كاقتران الشرط بالسبب، فيلزم من وجوده الوجود ولكن لا لذات الشرط، وانما لمقارنته السبب، أو كاقترانه بالمانع، فانه يلزم من وجوده العدم، ولكن لا لذات الشرط، وانما لمقارنته المانع.

وذلك كالحول الذي هو شرط وجوب الزكاة، مع النصاب الذي هو سبب للوجوب، فانه وان لزم من وجود الحول هنا وجوب الزكاة، لكن ليس لذات الشرط، وانما هو لمقارنته السبب وهو النصاب.

وكالحول الذي هو شرط وجوب الزكاة مع الدين المستغرق ـ على القول بأنه مانع من وجوبها ـ المانع من وجوبها، فانه وان لزم في هذه الصورة عدم وجوب الزكاة، لكن لا لذات الشرط، وانما لمقارنته المانع، وهو الدين المستغرق على القول بمنعه لوجوب الزكاة.

٤ ـ ويكون خارجاً عن حقيقة المشروط: أي لا يكون جزءا من حقيقة المشروط، كالوضوء، فانه ليس جزءاً من حقيقة الصلاة، وانما هو شيء خارج، وعبادة مستقلة، يتوقف صحة الصلاة عليها.

وهذا قيد خرج به الركن، فانه كالشرط، تتوقف صحة الصلاة عليه، الا أنه جزء من حقيقتها، وذلك كقراءة الفاتحة، فانها ركن من أركان الصلاة، تتوقف صحة الصلاة عليها، وهي جزء منها.

فالفرق بين الركن والشرط مع أن كلاً منهما تتوقف عليه صحة العبادة، أن الشرط خارج عن حقيقة المشروط، بينما يكون الركن جزءاً من الحقيقة.

أقسام الشرط:

وينقسم الشرط باعتبار مصدره الى قسمين:

شرط شرعي: وهو ما كان مصدر اشتراطة الشارع، وذلك كاشتراط الطهارة بالنسبة للصلاة، وحولان الحول بالنسبة للزكاة.

شرط جعلي: وهو ما كان مصدر اشتراطه المكلف.

وذلك كاشتراط الزوج على زوجته شرطاً يترتب عليه وقوع الطلاق، كقوله لها: ان خرجت من البيت بغير اذني، فأنت طالق، فخروجها من البيت بغير اذنه شرط لوقوع الطلاق عليها.//

٣ ـ المانع

المانع لغة: هو الحائل بين الشيئين.

واصطلاحا: هو الوصف الوجودي، الظاهر، المنضبط، المعرف نقيض الحكم.

أو: ما يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم.

شرح التعريف:

ان معظم فقرات هذا التعريف قد مرت معنا عند الكلام على السبب، ولا مانع من اعادة شرحها.

١ ـ الوجودي: هو قيد، أخرج به الوصف العدمي، فالمانع لا يكون الا أمراً وجوديا، بخلاف السبب، فقد يكون أمراً وجوديا، كالزنا علة للرجم، وقد يكون أمرا عدميا، كتعليلنا عدم صحة تصرف المجنون لعدم عقله، ولذلك لم يذكر هذا القيد في تعريف السبب.

٢ ـ الظاهر: أي البين الواضح.

٣ ـ المنضبط: أي المطرد، الذي لا يختلف باختلاف الأحوال، والأشخاص، والأزمان.

٤ ـ المعرف: أي الدال على الحكم، دون تأثير فيه، عند أهل الحق، وانما هو مجرد أمارة.

٥ - نقيض الحكم: أي أن وجوده علامة وأمارة دالة على وجود نقيض الحكم المترتب على السبب.

وذلك كالأبوة في القصاص، فان القتل العمد العدوان سبب يستلزم القصاص من الجاني، الا أنه اذا كان القاتل أبا للمقتول، كان هذا الوصف، وهو الأبوة، مانعا من القصاص.

فلزم من وجود الأبوة عدم الحكم، وهو القصاص، فالأبوة وصف وجودي منع من ترتب الحكم على السبب، ودل على نقيضه.

والحكمة في ذلك أن الأب كان سببا في وجود ابنه، فلا يكون الإبن سببا في عدم وجود أبيه.

وكاختلاف الدين في الارث، فان النسب، والنكاح من أسباب الإرث بعد موت المورث، الا أنه اذا كان الوارث والمورث يختلفان في الدين والعقيدة، كمسلم ونصراني، كان هذا الوصف، وهو اختلاف الدين مانعا من الارث.

فلزم من وجود الاختلاف في الدين المنع من ترتب الحكم وهو الارث على السبب وهو النسب، أو النكاح، ودل على نقيضه وهو عدم التوارث بينهما.

وكالحيض المانع من صحة الصلاة، وغير ذلك.

أقسام المانع:

١ - المانع للحكم:

وهو ما يكون مانعا من ترتب الحكم على السبب، كما مر معنا في الأمثلة السابقة.

٢ - المانع للسبب:

هو ما يكون مانعا من السبب نفسه، بأن يجعله كالمعدوم، ويعرفنا انتفاء المسبب.

وهو ما يستلزم حكمة تخل بحكمة السبب.

وذلك كالدين في الزكاة، ان قلنا ان الدين مانع من وجوبها. فان حكمة السبب الموجب للزكاة ـ وهو النصاب ـ استغناء المالك بالمال البالغ نصابا، ومع وجود الدين تنعدم هذه الحكمة، فيكون الدين مانعا من السبب، وهو النصاب، ومن ثم يعرفنا انتفاء المسبب، وهو الزكاة والله أعلم.

٤ ـ الصحة

الصحة لغة: ضد المرض.

واصطلاحا: موافقة الفعل ذي الوجهين الشرع.

شرح التعريف:

١ ـ قولنا موافقة الفعل: يخرج الفساد، وهو مخالفة الفعل كما سيأتي.

٢ ـ المراد بالفعل: العبادة والمعاملة، فهو شامل لهما.

٣ ـ والمراد بذي الوجهين: أي الفعل الذي له وجهان وجه يوافق الشرع، ووجه يخالفه، فتارة يقع موافقا للشرع، وتارة يقع مخالفا له.

والمعنى: أن الفعل الذي له وجهان، اذا وقع موافقا للشرع،لاستجماعه ما يعتبر فيه شرعا، يكون صحيحا، والا فلا.

فالصحة: موافقة الفعل للشرع، بأن يقع مستوفياً للشروط المطلوبة فيه شرعا.

وذلك كالصلاة التي استوفيت شروطها، وجميع أركانها، فانها تكون صحيحة، لموافقتها الشرع.

والبيع الذي استوفى شروطه وأركانه، يكون صحيحاً، لموافقته الشرع.

واذا صح العقد، ترتب عليه الأثر المقصود منه، فترتب الأثر متوقف على الصحة، وليس نفس الصحة.

وترتب الأثر في البيع الانتفاع به، من ملك الثمن، للبائع، وحرية التصرف في العين للمشتري بملكها.

وفي النكاح جواز الاستمتاع.

فحيثما وجدت الصحة ترتب الأثر عليها، ونشأ عنها.

واذا صحت العبادة ترتب عليها أثرها، وهو هنا اجزاؤها، أي كفايتها في سقوط الطلب، وحصول الامتثال.
والله أعلم.

٥ ـ البطلان أو الفساد

الباطل والفاسد مترادفان عند الجمهور وهما:

مخالفة الفعل ذي الوجهين الشرع.

وشرح هذا التعريف يعرف من شرح الصحة، كما قدمنا، وهي موافقة الفعل ذي الوجهين الشرع.

وسواء في الفعل العبادة والمعاملة.

فاذا فسد العقد، لم تترتب عليه آثاره، من أخذ الثمن، وتملك المنفعة في البيع.

ولم يجز للزوج الاستمتاع بزوجه في النكاح.

واذا فسدت العبادة، لم تترتب عليها آثارها أيضا، وهي الإجزاء الكافي في سقوط الطلب، بل تبقى الذمة مشغولة، ويبقى العبد مطالبا بالعبادة، والله أعلم.

الا أن الحنفية فرقوا بين الباطل والفاسد فقالوا:

الباطل: ما لم يشرع بأصله ولا وصفه.

وذلك كبيع الملاقيح، وهو بيع ما في بطون الأمهات من الأجنة. فان بيع الحمل وحده غير مشروع ألبتة، وليس امتناعه لأمر عارض.

والفاسد: ما كان أصله مشروعا، ولكن امتنع لوصف عارض. وذلك كبيع درهم بدرهمين، فان الدرهم قابل للبيع في أصله، وانما امتنع لاشتمال أحد الجانبين على الزيادة المنهي عنها.

فالامتناع ليس لذات الدراهم، وانما للوصف الذي اشتمل عليه هذا العقد.

وفائدة هذا التفصيل عندهم أن المشتري يملك المبيع في الشراء الفاسد،

ويفيد الملك الخبيث مع الاثم والمعصية. وأما في الشراء الباطل فلا يملكه.

ومثال الفاسد أيضا: أن الرجل لو نذر صوم يوم النحر صح نذره، مع أنه منهي عن صوم يوم النحر، لأن المعصية في فعله، دون نذره، ويؤمر بفطره وقضائه، ليتخلص عن المعصية ويفي بالنذر، ولو صامه خرج عن عهدة نذره، لأنه أدى الصوم كما التزمه، فقد اعتد بالفاسد مع الاثم والمعصية. والله أعلم.

٢ - الأداء والقضاء

هذا هو التقسيم الثاني للحكم وقد قسمه الأصوليون باعتبار الوقت المضروب للعبادة من حيث فعلها فيه وعدمه الى أداء وقضاء، واعادة وحاصل هذا التقسيم:[٧]

أن العبادة اما أن يكون لها وقت معين، أو لا يكون.

فان لم يكن لها وقت معين، فلا توصف بأداء ولا قضاء، سواء كان لها سبب كتحية المسجد، وسجود التلاوة، والنهي عن المنكر.

أو لم يكن لها سبب، كالصلاة المطلقة، والأذكار.

وإن كان للعبادة وقت معين، فهي إما أن تقع في وقتها، أو قبله، أو بعده، فان وقعت قبل وقتها، حيث جوزه الشارع، فيسمى تعجيلاً، كاخراج الزكاة قبل حولان الحول، وبعد بلوغ المال النصاب، وكاخراج زكاة الفطر في أول رمضان.

وإن وقعت في وقتها المعين لها، الا أنها سبقت بأداء فيه نوع من الخلل، من فوات شرط أو ركن، ففعلها الثاني يسمى اعادة.

وإن وقعت في وقتها المعين لها، ولم تسبق بأداء مختل، فهو الأداء، كالصلوات الخمس، حين تصلى في وقتها.

وايقاع بعض العبادة في الوقت المحدد لها، مع وقوع بعضها الآخر خارجه، يسمى أيضا أداء.

وذلك كمن صلى ركعة من الظهر في الوقت، وثلاث ركعات بعده، فتعتبر صلاته أداء، لما رواه البخاري، مسلم، وغيرهما أن رسول الله - ﷺ - قال: «من أدركَ ركعةً من الصبحِ قبل أن تطلعَ الشمسُ فقد أدركَ الصبحَ، ومن أدركَ ركعةً من العصرِ قبلَ أن تغربَ الشمسُ فقد أدركَ العصرَ».

---

(٧) نهاية السول: ٦٤/١، الاحكام: ١٥٦/١، المحصول: ١٤٨/١.

ولا يكفي في الصلاة حتى تعتبر أداء أقل من ركعة في وقتها المحدد، والا كانت قضاء.

واذا وقعت العبادة بعد وقتها المعين لها شرعا، ووجد فيه السبب المقتضى لفعلها ـ سواء أكان الوقت مضيقا أم موسعا ـ كانت قضاء.

وسواء في ذلك العبادة التي وجد سبب وجوبها، ووجب أداؤها، كالظهر المتروكة عمدا بلا عذر.

أو لم يجب أداؤها، ولكنه كان ممكنا، كصوم المريض والمسافر اذا أفطرا في رمضان، فان سبب الوجوب وجد، وهو شهود الشهر، ولكنه لم يجب عليهما الصيام برخصة المرض والسفر، الا أنه كان من الممكن صيامهما لو أراداه.

أو لم يكن واجبا، ولا ممكنا، بل ممتنعا عقلا، كصلاة النائم والمغمى عليه في رمضان من أول الوقت الى آخره، لأن القصد الى العبادة مستحيل عقلا مع الغفلة عنها، لأنه جمع بين النقيضين.

أو لم يكن واجبا، ولا ممكنا، ولكنه ممتنع شرعا لا عقلا، كصوم الحائض والنفساء.

فانّ فِعْلَ جميع هذه العبادات بعد وقتها يعتبر قضاء، لأنها وقعت بعد وقتها المحدد لها شرعا، مع وجود سبب الوجوب.

وهذا القضاء يستوي فيه النفل والواجب، لأن النوافل تقضى كما يقضى الواجب.

وما يذكره الأصوليون، من أن الواجب إن فعل في وقته فأداء، والا فقضاء، فانما هو للتمثيل فقط، وليس لحصر الأداء والقضاء فيه، لأن النوافل ذات الوقت المحدد تقضي كما يقضى الواجب، فذكر الواجب للتمثيل لا للحصر.

٣ ـ الواجب المعين والمخير

هذا هو التقسيم الثالث للحكم، وقد قسمه الأصوليون باعتبار المأمور به الى واجب معين، وواجب مخير.[٨]

وهذا التقسيم في الحقيقة وارد على الوجوب، الا أنه لما كان الوجوب قسما من أقسام الحكم التكليفي، أطلقوا التقسيم عليه وأرادوا الوجوب، من قبيل اطلاق الكل وارادة الجزء.

وحاصل هذه المسألة أن الوجوب قد يتعلق بشيء معين كالصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، والصدق، والوفاء، وغير ذلك.

فيجب على المكلف الإتيان به، وليس له خيار في أن يفعله أو يفعل غيره على البدل، بل الواجب عليه الاتيان بالمأمور بشرطه وتفصيله.

ويسمى هذا بالواجب المعين، أي الذي لا خيار فيه.

وقد يتعلق الوجوب بشيء مبهم من أمور معينة، كخصال الكفارة في قوله تعالى: ﴿ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان، فكفارته اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم. أو كسوتهم، أو تحرير رقبة﴾.

فان الله تعالى خيَّر الحانث في يمينه بين واحد من هذه الأمور الثلاثة، وهي الاطعام، أو الكسوة، أو العتق، فاذا فعل واحداً من هذه الأمور الثلاثة، أيا كان، برئت ذمته، وخرج من عهدة الكفارة التي لزمته بالحنث.

ويسمى هذا الواجب بالواجب المخير، أي الذي يخير فيه المكلف بين عدة أمور أيها أتى به أجزأه.

ثم هذا الواجب ينقسم الى قسمين.

---

(٨) الإبهاج ونهاية السول: ١/٥٣، المحصول: ٢/٢٦٦، التبصرة: ٧٠، البرهان: ١/٢٦٨، المستصفى: ١/٦٧، المنخول: ١١٩، الاحكام: ١/١٤٢، المنتهى: ٢٤، جمع الجوامع: ١/١٧٥.

القسم الأول: يجوز الجمع فيه بين الأمور التي خيَّر المكلف فيها، وذلك كخصال الكفارة، فان الوجوب تعلق بواحد منها، الا أنه يجوز للحانث أن يخرج جميع الخصال عن الكفارة، ولا يمنع من ذلك، بل يثاب على الجميع.

والقسم الثاني: لا يجوز الجمع فيه بين أفراده ـ محصورة كانت أفراده أو غير محصورة ـ كما اذا مات الامام الأعظم ـ وهو الخليفة ـ ووجدنا جماعة قد استعدوا للامامة، ووجدت فيهم شرائطها، فانه يجب على المسلمين تنصيب واحد منهم، وهم بالخيار فيه، الا أنه لا يجوز نصب زيادة عليه، بأن ينصبوا اثنين أو ثلاثة معا، كما هو الحال في القسم الأول.

الحرام المخير:[٩]

وكما أنه يجوز ايجاب واحد مبهم من أمور معينة، يجوز تحريم واحد لا بعينه من أشياء معينة، نحو لا تتناول السمك، أو اللبن، أو البيض، فانه يقتضي تحريم واحد منها لا بعينه، فتبرأ ذمة من كلف بهذا بترك واحد منها، أيا كان هذا الواحد، لأنه لم يحرم عليه واحدا معينا، ولا الجميع، وفي نفس الوقت لم يبح له الجميع.

وأما الحرام المعين فواضح، كتحريم السرقة، والزنا، والكذب، وغير ذلك.

الحكم المرتب:[١٠]

وقريب من هذه المسألة الحكم الوارد على الترتيب، بأن يتعلق بأمرين على سبيل الترتيب، بأن يتعلق بواحد منها، وبالآخر، الا أنه مشروط بفقدان الأول، وذلك ككفارة المجامع في نهار رمضان، فانه يجب عليه اعتاق رقبة، فان عجز فصيام شهرين، فان عجز فاطعام ستين مسكينا.

وهذا الحكم ينقسم الى ثلاثة أقسام:

---

(٩) جمع الجوامع: ١/١٨٠، الاحكام: ١/١٦١، رفع الحاجب: ١/ ق ١٠٦ ـ ب.
(١٠) نهاية السول: ١/٨٤.

القسم الأول: يحرم الجمع فيه بين أفراده المرتبة، كأكل المذكى والميتة، فانه لا يجوز أكل الميتة الا بعد فقد المذكى في حالة الضرورة، ولا يجوز الجمع بينهما بحال.

القسم الثاني: يباح الجمع فيه بين أفراده المرتبة، كالوضوء والتيمم، فانه لا يجوز العدول الى التيمم الا بعد العجز عن الوضوء حساً أو شرعاً.

الا أنه قد يباح الجمع بينهما، كأن تيمم لخوف بطء البرء من الوضوء، ثم توضأ متحملا لمشقة بطء البرء، وان بطل بوضوئه تيممه، لانتفاء فائدته.

القسم الثالث: يسن الجمع فيه بين أفراده المرتبة، ككفارة المجامع في نهار رمضان فانه يستحب له الاتيان بالأمور الثلاثة، ويثاب عليها جميعا.

٤/ - الوَاجِبُ المضَيَّق وَالموَسَّع

هذا هو التقسيم الرابع للحكم، وقد قسمه الأصوليون باعتبار وقته الى مضيق وموسع.[١١]

وحاصل هذا التقسيم أن الفعل المتعلق بوقت معين له ثلاث حالات.

الحالة الأولى: أن يكون الوقت المقدر للفعل مساويا له، لا يزيد عليه، ولا ينقص عنه.

وذلك كصوم رمضان، فان الزمن المقدر للصيام مساو له، بحيث لا يزيد عليه، ولا ينقص عنه، فلا يتمكن الانسان من ايقاع صيام آخر في يوم الصيام.

ويسمى هذا بالواجب المضيق.

الحالة الثانية: أن يكون الوقت ناقصا عن الفعل، فمن جوز التكليف بالمحال جوزه، ومن لم يجوز التكليف بالمحال، لم يجوزه.

الا أن يكون الغرض منه القضاء، كوجوب الظهر مثلا على من زال عذره آخر الوقت، كالجنون، والحيض، والصبا، وقد بقي من الوقت مقدار تكبيرة.

فانه يجب عليه الظهر، وان كان الوقت الباقي لا يسع الفعل، على معنى أنه يلزمه القضاء بادراك التكبيرة، لا على معنى أنه يلزمه الفعل في هذا الوقت الذي لا يسعه.

الحالة الثالثة: أن يكون الوقت المقدر للفعل أوسع منه، وزائدا عليه، بحيث يسعه ويسع غيره، كوقت صلاة الظهر مثلا، فانه يسعها ويسع غيرها، فيتمكن المكلف من فعلها وفعل غيرها فيه، ويتمكن من ايقاعها في

---

(١١) الإبهاج ونهاية السول: ١/٦٠، الاحكام: ١/١٤٩، منتهى السول: ١/٢٤، المنتهى لابن الحاجب: ٢٥، المعتمد ١/١٣٤، فواتح الرحموت: ١/٧٣.

أي جزء من أجزائه، سواء أكان في أوله، أم في وسطه، أم في آخره، ويعتبر الجميع أداء.

ويسمى هذا الواجب بالواجب الموسع.

واذا أراد المكلف تأخير الفعل عن أول الوقت الى ثانيه، أو الى وسطه، أو الى آخره، فلا يلزمه العزم على التأخير للوقت الثاني، بل يجوز له أن يؤخر بدون عزم على التأخير.[12]

وما ورد في كتب الفقهاء من وجوب العزم على التأخير، ليس للأمر المتعلق بوجوب الأداء، بل لكونه من أحكام الايمان.

ومقتضاه أن يعزم المؤمن على الاتيان بكل واجب اجمالا، ليتحقق التصديق، الذي هو الاذعان والقبول، وأن يعزم على الاتيان بالواجب المعين اذا تذكره، كالصلاة مثلا، سواء دخل الوقت أم لا.[13]

أقسام الواجب الموسع:

ثم ان الواجب الموسع قد يكون له وقت معين، كما مثلنا في صلاة الظهر وغيرها.

وقد يسعه العمر جميعه، كالحج، وقضاء الفائت، اذا فات بعذر.

حكم الموسع بالعمر:

وحكم الموسع بالعمر أنه يجوز للمكلف به التأخير، من غير تأقيت، الا اذا توقع فوات ذلك الواجب بغلبة الظن، اما لكبر في السن، واما لمرض شديد في الجسم - فانه يحرم عليه التأخير عند ذلك، على ما ذهب اليه الامام الشافعي رضي الله عنه.

---

(١٢) وإلى هذا ذهب الرازي في المحصول: ٢/٢٩٢ وأتباعه، وأبو الحسين البصري في المعتمد: ١/١٤١، والغزالي في المنخول: ١٢١، وابن السبكي في جمع الجوامع: ١/١٨٧، وابن السمعاني في القواطع: ٨١، من نسختنا الخطية الخاصة، وابن الحاجب في المنتهى: ٢٥ والمختصر.

(١٣) المنتهى لابن الحاجب: ٢٥، وتقريرات الشربيني على جمع الجوامع: ١/١٨٨.

ولو ظن المكلف أنه لا يعيش الى آخر الوقت في الواجب الموسع، تضيق عليه كما ذكرنا، ووجب عليه المبادرة بالفعل، وحرم عليه التأخير.

وذلك كما لو اعتادت المرأة أن ترى دم الحيض بعد مضي أربع ركعات بشرائطها من وقت الظهر مثلا، فان الوقت يتضيق عليها.

فان عصت، ولم تصل، الا أن الدم لم يأت في وقته، ثم قامت فصلت قبل نهاية الوقت المحدد للظهر مثلا، لكن بعد الوقت المضيق حسب ظنها، فعبادتها تقع أداء، على ما ذهب اليه الجمهور.

لأنه وقع في وقته المعين بحسب الشرع، وأما ظنها فقد تبين خطؤه، فلا عبرة به.

ولو أخر المكلف الواجب الموسع، بأن لم يشتغل به أول الوقت مثلا، مع ظن السلامة من الموت الى آخر الوقت، الا أنه مات فيه قبل الفعل لم يعص، لأن التأخير جائز له، والفوات ليس باختياره.[١٤]
والله أعلم.

---

(١٤) جمع الجوامع: ١/ ١٩٠، الاحكام: ١/ ١٥٥، المنتهى: ٢٥، رفع الحاجب: ١/ ق ١٠١ ـ أ.

٥ - الواجب على التعيين والكفاية

وهذا هو التقسيم الخامس للحكم باعتبار المأمور، وقد قسموه الى واجب على التعيين، وواجب على الكفاية.(١٥)

أ - فرض العين:

وهو الواجب الذي يتناول كل واحد من المكلفين، كالصوم والصلاة، وغيرهما من الواجبات.

وقد يتناول واحدا معينا بخصوصه، كخصائص النبي - ﷺ - من التهجد، والضحى، والأضحية وغير ذلك، بحيث لا يشركه فيه غيره من المكلفين.

وسواء أكان هذا الواجب على الجميع، أم على الواحد المعين، يجب الاتيان به، ولا يجوز لمن خوطب به أن يتركه.

ب - فرض الكفاية:

وهو ما يقصد حصوله من غير نظر الى فاعله، فالمهم حصول المطلوب، وانما ينظر الى الفاعل تبعا، لأنه لن يحصل المطلوب بدون فاعل.

وذلك كصلاة الجنازة، والأمر بالمعروف من الأمور الدينية، والقيام بالحرف والصنائع من الأمور الدنيوية.

فالمهم وقوع الصلاة على الجنازة، بغض النظر عن الفاعل، فأيا كان الفاعل، كان الفعل مجزئا، ما دامت الشروط متوفرة في الفاعل.

ولذلك كان فرض الكفاية يتناول بعضا غير معين من المكلفين، لا جميع المكلفين.

فاذا فعل بعض المكلفين هذا المطلوب، سقط الطلب عن بقيتهم، لأن

---

(١٥) الإبهاج ونهاية السول: ٦٥/١، جمع الجوامع: ١٨٢/١، التمهيد: ٧٤، الاحكام: ١٤١/١، المنتهى: ٢٤، المعتمد: ١٤٩/١، المحصول: ٣١٠/٢.

المقصود حصول الفعل فقط.

فاذا صلى على الجنازة عدد من المكلفين، تقوم بهم الصلاة، سقط الاثم عن بقية المكلفين.

واذا لم يصل عليها أحد أبدا، أثموا جميعا، لا لأن الفعل مطلوب من الجميع، بل اثمهم بالترك لتفويتهم حصوله من جهتهم في الجملة.

قال تعالى: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير، ويأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر﴾.

فأوجب الله الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، على البعض، دون الكل، فاذا فعله بعضهم سقط الاثم عن الجميع، واذا تركه الجميع أثموا، بعدم تحققه.

وهذا التقسيم كما يرد على الواجب، يرد على السنة، وتنقسم الى سنة عين، وسنة كفاية.

فسنة العين، كصلاة الضحى، وسنن الوضوء، وصيام الاثنين والخميس، وغير ذلك.

وسنة الكفاية، كتشميت العاطس، وابتداء السلام، والأضحية في حق أهل البيت، والأذان، والاقامة للجماعة الواحدة، وغير ذلك.

والجمهور على أن فرض العين أفضل من فرض الكفاية، لشدة اعتناء الشارع به بقصد حصوله من كل مكلف.

وكذلك سنة العين، أفضل من سنة الكفاية عند الجمهور.

فرض الكفاية بعد الشروع فيه:

واذا شرع الانسان في فرض الكفاية، تعين عليه اتمامه، ولا يجوز له تركه، فيصير كفرض العين، بعد الشروع فيه.

وما ذكرنا سابقا من أنه يجب على بعض غير معين ولا يجب على واحد معين ولا على الجميع، انما هو قبل الشروع فيه. فاذا شرع فيه المكلف تعين عليه.

والله أعلم.

متى يسقط الطلب في فرض الكفاية عن المكلف:

التكليف بفرض الكفاية دائر مع الظن.

فان ظن كل طائفة أن غيره فعل سقط الوجوب عن الجميع.

وان ظن كل طائفة أن غيره لم يفعل، وجب عليهم الاتيان به ويأثمون بتركه.

وان ظنت طائفة قيام غيرها به، وظنت أخرى عكسه، سقط عن الأولى، ووجب على الثانية.

٦ الرخصة والعزيمة

هذا هو التقسيم الأخير للحكم، وقد قسمه الأصوليون باعتبار كونه على وفق الدليل وخلافه.[١٦]

فإن كان على وفق الدليل فهو العزيمة، وإن كان على خلافه فهو الرخصة.

أ - الرخصة:

هي الحكم الثابت على خلاف الدليل لعذر.

أو هي الحكم المتغير إلى السهولة لعذر مع قيام السبب للحكم الأصلي.

وذلك كقصر الصلاة في السفر، فإن الدليل يقتضي وجوب الصلاة تامة، بدخول الوقت، فقصر الصلاة الرباعية في السفر، المبيح للقصر، ثابت على خلاف الدليل الأصلي لعذر، وهو المشقة.

أي أن الحكم تغير من الصعوبة، وهي الاتمام في الحضر، إلى السهولة وهي القصر في السفر، لعذر المشقة الذي راعاه الشرع، مع قيام السبب للحكم الأصلي، وهو دخول الوقت الذي به يستقر التكليف الأصلي.

وهذه الرخصة لا بد لها من دليل شرعي، تثبت به وتستقر، وإلا لما جاز الاعراض عن الدليل الأصلي.

وهذا هو المراد بقولنا «الحكم الثابت» فإن الحكم الجديد لو لم يكن دليلاً شرعياً لما كان ثابتاً.

والحكم الثابت على خلاف الدليل أعم من أن يكون ثابتاً على خلاف الدليل المقتضي للتحريم، كأكل الميتة للمضطر، أو ثابتاً على خلاف الدليل المقتضي للوجوب، كترك الصيام في السفر، أو ثابتاً على خلاف الدليل المقتضي للندب كترك صلاة الجماعة بعذر المطر والمرض ونحوها.

---

(١٦) الإبهاج ونهاية السول: ١/٥٢، جمع الجوامع: ١/١١٩، التمهيد: ٧٠.

أقسام الرخصة:

تنقسم الرخصة إلى ثلاثة أقسام:[١٧]

١ ـ رخصة واجبة.
٢ ـ رخصة مندوبة.
٣ ـ رخصة مباحة.

١ ـ الرخصة الواجبة:

وهي التي يجب على المكلف الأخذ بها عند قيام موجبها، وذلك كأكل الميتة للمضطر في السفر، فإنه يجب عليه أكل ما يسد رمقه، ويبقى على حياته، إذا اضطر إلى ذلك في السفر، فإن مصلحة الابقاء على الحياة واجبة، فلا يجوز أن يهدرها إذا تمكن من الحفاظ عليها.

٢ ـ الرخصة المندوبة:

وهي التي يندب للمكلف الأخذ بها، وذلك كالقصر في السفر، فإن القصر في السفر الطويل مندوب.

٣ ـ الرخصة المباحة:

وهي التي يباح للمكلف الأخذ بها، وذلك كالسلم، وهو بيع موصوف بالذمة، فإنه رخصة، وارده على خلاف الدليل، إلا أنه مباح، وليس مندوباً، فيجوز للمكلف العمل به، إلا أنه لا يندب اليه.

وكبيع العرايا، وهو بيع الرطب على الشجر بالتمر، الوارد على خلاف الأصل الناهي عن ذلك.

وكالاجارة وغير ذلك من المعاملات.

ب ـ العزيمة:

وهي الحكم الثابت الذي لم يتغير أصلاً، أو تغير إلى صعوبة؛ وذلك كوجوب الصلوات الخمس، فإنه لم يتغير أصلاً؛ بل بقي على ما هو عليه. وكحرمة الاصطياد بالاحرام بعد اباحته قبله؛ فإن الحكم هنا تغير إلى الصعوبة. وهناك أقسام أخرى للرخصة والعزيمة تطلب من المطولات.

---

(١٧) الإبهاج ونهاية السول: ١/٥٢، جمع الجوامع: ١/١١٩، التمهيد: ٧١.

الفصل الثالث

في

أحكام الحكم

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

مقدمة الواجب

وهي الأمر الذي يتوقف وجود الواجب عليه .

فهل يكون الأمر بالشيء أمراً بما لا يتم ذلك الشيء إلا به، أم لا ؟

ذهب الجمهور من الأصوليين إلى أن الأمر بالشيء أمر بما لا يتم ذلك الشيء إلا به ، فإذا أوجب الشارع على المكلف شيئاً وجبت عليه مقدماته مطلقاً ، سواء أكانت سبباً ، وهو الذي يلزم من وجوده الوجود ، ومن عدمه العدم ، أم شرطاً ، وهو الذي يلزم من عدمه العدم ، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم .

وذلك كما لو قال الأب لولده : ائتني بكذا من فوق السطح ، فلا يتحقق ذلك إلا بالمشي ، ونصب السلم ، فالمشي سبب ، إذ يلزم من عدم المشي عدم الامكان ، ويلزم من وجوده الوجود ، ونصب السلم شرط ، إذ يلزم من عدمه عدم تحقق المطلوب ، ولا يلزم من وجوده وجود المطلوب ولا عدمه .

وسواء أكان السبب والشرط شرعيين ، أم عاديين ، أم عقليين .

فالسبب الشرعي: هو ما كان مصدره الشرع كالصيغة بالنسبة إلى العتق الواجب، في الكفارة والنذر وغيرهما، فإن العتق متوقف على الصيغة، فيلزم من الأمر به الأمر بها، فإذا ما طولب بالعتق، طولب بالصيغة.

وكالعتق كل ما يتوقف على الصيغة، من النكاح، والطلاق، والبيع، وغير ذلك.

والسبب العقلي: هو ما كان مصدره العقل، كالنظر المحصل للعلم الواجب، كالعلم بوجود الله، الذي يؤمر به المكلف، يتوقف على النظر في ملكوت السموات والأرض وما فيهما، فيكون النظر المؤدي إلى العلم بالخالق مأموراً به كالأمر بالعلم.

والسبب العادي: هو ما كان مصدره العادة، كحز الرقبة بالنسبة إلى القتل الواجب في القصاص، فإن القطع متوقف على الحز، إلا أنه سبب عادي، أي أن العادة جرت على وجود القطع عند وجود الحز، عند أهل الحق.

والشرط الشرعي: كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، فإذا أمر بها وجب عليه الوضوء.

والشرط العقلي: وهو الذي يكون لازماً للمأمور به عقلاً، كترك أضداد المأمور به، فإذا أمر بالقيام، وجب عليه أن يترك القعود.

والشرط العادي: وهو الذي لا ينفك عن المشروط عادة، كغسل جزء من الرأس في الوضوء، الذي يتوقف عليه التأكد من غسل الوجه، فإننا لا نتيقن من غسل الوجه إلا إذا غسل جزءاً من الرأس، فيكون غسل جزء من الرأس واجباً، لأنه لا يتم الواجب إلا به.

شروط وجوب المقدمة:

يشترط لوجوب مقدمة الواجب شرطان:

الشرط الأول: أن يكون الوجوب مطلقاً، غير معلق على حصول ما يتوقف عليه.

فإن كان معلقاً على حصول ما يتوقف عليه، كقوله: إن صعدت السطح، ونصبت السلم، فاسقني ماء، فإنه لا يكون مكلفاً بالصعود ولا بالنصب بلا خلاف، فإذا اتفق أن المكلف نصب السلم وصعد السطح صار واجباً عليه سقي الماء، وإلا فلا.

الشرط الثاني: أن يكون ما يتوقف عليه الواجب مقدوراً للمكلف، كسقي الماء الذي مثلنا به، وغير ذلك مما يدخل تحت قدرة الانسان.

فإن لم يكن مقدوراً له، لم يجب عليه تحصيله اما لاستحالته، كإرادة الله تعالى التي يتوقف عليها وقوع الفعل. لأنه لا قدرة للعبد عليها، ولذلك لا يكلف بتحصيلها، واما لتعذره مع امكانه كتحصيل العدد في الجمعة.

أقسام مقدمة الواجب:

تنقسم مقدمة الواجب إلى قسمين:

الأول: هو ما يتوقف عليه وجود الواجب، اما من جهة الشرع، كالوضوء للصلاة، فإن الصلاة متوقفة عليه، ولا مدخل للعقل في وجوبه، وإنما هو ثابت من جهة الشرع.

واما أن يتوقف وجود الواجب عليه عقلاً، كالسير إلى مكة، لمن أراد الحج، إذ لا يمكن تأتي الحج إلا بالسير اليها عقلاً، ولذلك كان واجباً.

الثاني: هو ما يتوقف عليه العلم بوجود الواجب، لا نفس وجوده، وذلك كمن ترك صلاة من الصلوات الخمس، ثم نسي عينها، فلم يدر أهي الظهر أم العصر أم غيرهما، فإنه يجب عليه أن يصلي الصلوات الخمس ليتيقن من قضاء الصلاة التي تركها، لا لايجادها، لأن وجودها قد يتحقق في أول صلاة صلاها، إلا أن المكلف لا يعلمه إلا بعد الاتيان بالخمس، فالأربعة مقدمة للواجب، أي مقدمة للعلم بوقوعه، لا لايجاده.

وكغسل جزء من الرأس في الوضوء للعلم بغسل جميع الوجه، لا لايجاده، لأن وجوده قد يتحقق بدون غسل جزء من الرأس.

وكتغطية جزء من الوجه، للمرأة المحرمة في الحج، للعلم بتغطية جميع الرأس.

وكستر جزء من الركبة للتيقن من ستر الفخذ.[18]

مقدمة المحرم:

وكما يجب فعل مقدمة الواجب، لكونه متوقفاً عليها، كذلك يجب ترك مقدمة المحرم، لتوقف تركه عليها.

فلو تعذر ترك المحرم إلا بترك غيره من الجائز، وجب على المكلف ترك الجائز، لتوقف ترك المحرم - الذي هو واجب - عليه.

وذلك كماء قليل وقعت فيه نجاسة، فإنه يحرم عليه استعمال الجميع وذلك على القول بأن الماء باق على طهوريته، لأن الأعيان لا تنقلب، وإنما تعذر استعماله، لأنه لا يمكن استعماله إلا باستعمال النجاسة.

وقريب منه ما لو اشتبهت زوجته بأجنبية، فإنه يحرم عليه وطء الجميع، للاشتباه.

لأن الأجنبية لا يجوز وطؤها، فهو محرم عليه، ولا يحصل له العلم بترك هذا الحرام إلا بالكف عنها وعن زوجته، ولذلك وجب عليه الكف عنهما.

ومثله ما لو اشتبهت محرمه بنساء أجنبيات محصورات، فإنه يحرم عليه نكاح أية واحدة منهن لما ذكرنا، والله أعلم.

---

(١٨) الإبهاج ونهاية السول: ٦٩/١، جمع الجوامع: ١٩٢/١، البرهان: ٢٥٧/١، المنخول: ١١٧، المستصفى: ٧١/١، الاحكام: ١٥٧/١، المحصول: ٣١٧/١، المعتمد: ١٠٢/١، وانظر المنتهى لابن الحاجب: ٢٦، وقد اختار فيه أن الأمر بالشيء يكون أمراً لا بالسبب ولا بالشرط الذين يتوقف عليهما، إلا أنه اختار في المختصر أنه يجب الشرط إن كان شرعياً، أما إن كان عقلياً أو عادياً فلا، وانظر رفع الحاجب: ١/ق١٠٣ - ب. وانظر القواطع: ٩٢، والتمهيد: ٨٣.

المسألة الثانية

القدر الزائد على الواجب

الواجب إما أن يكون معلقاً بمقدار معين، كغسل الوجه واليدين.

وإما أن لا يكون معلقاً بمقدار معين، بل معلقاً على اسم يتفاوت بالقلة والكثرة.

وذلك كمسح الرأس في الوضوء، إذ مسح جميع الرأس يسمى مسحاً، ومسح بعض الرأس يسمى مسحاً.

والواجب في مسح الرأس هو ما يقع عليه اسم مسح، ولو شعرة واحدة، أو بعض شعرة.

فإذا مسح الانسان زيادة على القدر الواجب ـ وهو أمر لا بد منه ـ فهل يكون هذا الزائد الذي مسحه ولم يجب عليه، هل يكون نفلا لعدم طلبه في الأصل، أم أنه واجب، لأن الفرض سقط بجميع المسح؟

الراجح في المسألة أن الواجب ما يقع عليه الاسم من أول المسح، وان البقية نفل يثاب عليه، لأنه لو كان الجميع واجباً لما جاز تركه، وهنا نقطع بأنه لو فعل ما طلب منه لأجزأه، ولو كان الجميع واجباً لطولب به.

وكالمسح في الوضوء، ما إذا وقف في عرفات زيادة على القدر الواجب، أو زاد في الحلق والتقصير على ثلاث شعرات.[19] والله أعلم.

---

(١٩) الإبهاج ونهاية السول: ١/٧٦، التبصرة: ٨٧، المستصفى: ١/٧٣، المحصول: ٢/٣٣٠، التمهيد: ٩٠، القواطع: ٩٣.

المسألة الثالثة

الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده أم لا ؟

هذه المسألة من المسائل التي وقع فيها خلاف كبير بين العلماء، وتعددت فيها المذاهب.[٢٠]

والكلام في هذه المسألة محصور في المعنى، لا في اللفظ، إذ الجميع متفقون على أن قوله: قم، غير قوله: لا تقعد، فإنهما صورتان مختلفتان، ولذلك وجب رد الكلام في هذه المسألة إلى المعنى.

فإذا قال القائل: اسكن، فهل هو في المعنى بمثابة قوله: لا تتحرك أم لا ؟

فقيل: إن الأمر بالشيء نفس النهي عن ضده، كاتصاف الذات الواحدة بالقرب والبعد بالنسبة لشيئين.

وقيل: إنه ليس نفس النهي عن الضد، وإنما يتضمنه، ويدل عليه بالالتزام، لأن الأمر دال على المنع من الترك، ومن لوازم المنع من ذلك منعه من الأضداد، فيكون الأمر دالا على المنع من الأضداد بالالتزام.

وقيل: لا يدل عليه أصلاً، لأن الآمر قد يكون غافلاً عن الضد حين يوجه الأمر، ويستحيل الحكم على الشيء مع الغفلة عنه.

والمسألة كما ذكرت فيها كلام كثير لا يتسع له هذا الموجز.

---

(٢٠) انظر الخلاف في هذه المسألة في شرحنا على التبصرة: ٨٩، واللمع: ١٠. والاحكام: ٢٥١/٢، ومنتهى السول: ١٠/٢، والمحصول: ٣٣٤/٢، والابهاج ونهاية السول: ٧٦/١، والمنتهى لابن الحاجب: ٦٩، المنخول: ١١٤، والمستصفى: ٨١/١، وشرح التنقيح: ١٣٥، والبرهان: ٢٥٠/١، ورفع الحاجب: ١/ق ٣٢١ ـ ب، وتيسير التحرير: ٣٦٢/١، ومختصر ابن اللحام: ١٠١.

المسألة الرابعة

هل يبقى الجواز بعد نسخ الوجوب ؟

إذا أوجب الشارع شيئاً، ثم نسخ وجوبه، فيجوز الاقدام عليه، عملاً بالبراءة الأصلية، والأصل في المنافع الاباحة، قال تعالى: ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾.

ولكن الدليل الدال على الايجاب، قد كان أيضاً دالا على الجواز دلالة تضمن، على معنى أن الشارع إذا أمر بفعل، كان هذا الأمر متضمناً للاذن في الفعل ودالا عليه.

فإذا نسخ الشارع الوجوب، هل تبقى الدلالة على الجواز، أم تزول بزواله.[21]

ذهب الجمهور الأعظم من الأصوليين إلى أنه إذا نسخ الوجوب بقي الجواز الذي كان في ضمنه.

والمراد بالجواز هنا عدم الحرج في الفعل والترك، من الاباحة، أو الندب، أو الكراهة، إذ لا دليل على تعيين أحدها.

وصورة المسألة أن يقول الشارع، نسخت الوجوب، أو نسخت تحريم الترك، أو رفعت ذلك.

فأما إذا نسخ الوجوب بالتحريم، أو قال: رفعت جميع ما دل عليه الأمر السابق، من جواز الفعل، وامتناع الترك، فيثبت التحريم قطعاً، وهذا لا ينافي القاعدة، لأنها واردة في الأمر مع ناسخه فقط، وهنا وجد دليل خارجي عارض الجواز.

وذلك كما في نسخ التوجه إلى بيت المقدس، باستقبال، البيت، فإن

---

(٢١) جمع الجوامع: ١٧٣/١، البدخشي: ١٠٩/١، نهاية السول: ١٠٩/١، التبصرة: ٩٦، المنخول: ١١٨، المستصفى: ٧٣/١، اللمع: ٨، المحصول ٣٤٢/٢.

الجواز لم يبق هنا، ولكن لا لمجرد النسخ، بل للدليل الدال على تحريم التوجه لاستقبال بيت المقدس، والموجب لاستقبال الكعبة.

ومن فروع هذه المسألة الحجامة والفصد للصائم.

فقد أخرج البخاري وغيره أن النبي - ﷺ - قال: أفطر الحاجم والمحجوم»، وهذا يدل على تحريم الحجامة بلا شك ويمنع منها.

ثم ثبت أن النبي - ﷺ - احتجم وهو صائم، فانتفى التحريم المفهوم من الحديث السابق، وبقي الجواز، وهو شامل للندب، والاباحة، والكراهة، كما ذكرنا.

ولذلك نص الشافعي في «البويطي» عليه فقال: وللصائم أن يحتجم، وتركه أحب إليّ.

ونص النووي في «الروضة» على الكراهة، تبعاً للرافعي في «الشرح الكبير».

المسألة الخامسة

جائز الترك ليس بواجب

قد ذكرنا في تعريف الوجوب: أنه اقتضاء الفعل مع المنع من الترك، فالواجب لا يجوز تركه، وما جاز تركه ليس بواجب، إذ يستحيل كون الشيء واجباً جائز الترك.[٢٢]

وقال أكثر الفقهاء: يجب الصوم على الحائض، والمريض، والمسافر، لقوله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ وهؤلاء شهدوا الشهر، فوجب عليهم صيامه، وإنما جاز لهم الفطر بالعذر، من الحيض، والمرض، والسفر.

وأيضاً: يجب عليهم القضاء بقدر ما أفطروا من الشهر، ولو لم يكن واجباً عليهم صيامه لما وجب عليهم قضاؤه.

وأجاب الأصوليون، بأن شهود الشهر موجب للصيام عند انتفاء العذر، والعذر هنا قائم، فلذلك امتنع القول بالوجوب.

وأجابوا عن القضاء، بأن وجوبه إنما يتوقف على سبب الوجوب، وهو هنا شهود الشهر، وقد تحقق، لا على وجوب الأداء، وإلا لما وجب قضاء الظهر مثلاً على من نام جميع وقتها، لعدم تحقق وجوب الأداء في حقه، لأنه غير مكلف بالظهر في حال نومه، لامتناع تكليف الغافل.

ولأن الواجب لا يجوز تركه، كما قدمنا، فما جاز تركه ليس بواجب، ووجوب القضاء لوجود السبب.

---

(٢٢) جمع الجوامع: ١٦٧، الإبهاج ونهاية السول: ١/٨٤، البدقشي: ١/١١٢، المحصول: ٣٤٨.

المسألة السادسة

النَّدبُ ليسَ تكليفًا

ولمعرفة هذه المسألة لا بد من معرفة التكليف.

فالتكليف: هو الزام ما فيه كلفة، من فعل، أو ترك، فيدخل فيه الايجاب، والتحريم.

وليس التكليف طلب ما فيه كلفة.

وبناء على ذلك، لا يكون المندوب ـ وهو ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه ـ تكليفاً.

لأن التكليف الزام، وهذا لا إلزام فيه.[٢٣]

وكالمندوب المكروه والمباح، لأنهما لا إلزام فيهما، فالمكروه ما يثاب على تركه، ولا يعاقب على فعله، والمباح يستوي طرفا الفعل والترك فيه.

والمباح كما أنه ليس بتكليف، ليس بجنس للواجب، وإن اشتركا في الأذن في فعلهما واختص الواجب بالمنع من الترك، لأن المباح أيضاً اختص بالاذن في الترك.

فالمباح ليس بجنس للواجب، بل هما نوعان لفعل المكلف المأذون فيه.

وأيضاً المباح ليس مأموراً به من حيث هو، فليس بواجب، ولا مندوب.

والاباحة حكم شرعي، إذ هي التخيير بين الفعل والترك، المتوقف وجوده كغيره من أقسام الحكم على الشرع، خلافاً لمن زعم من المعتزلة أنها انتفاء الحرج عن الفعل والترك، وهو ثابت قبل ورود الشرع، مستمر بعده.[٢٤]

---

(٢٣) جمع الجوامع: ١٧١/١، الاحكام: ١٧٣/١.

(٢٤) جمع الجوامع: ١٧١/١، الاحكام: ١٨١/١، المحصول: ٣٥٧/٢.

الكتاب الأول

في

الكتاب

الفصل الأول

في

الحاكم

قد ذكرنا في تعريف الحكم أنه خطاب الله تعالى، وبناء على ذلك فالحاكم هو الله، ولا حكم لغيره.

ومصدر التحسين والتقبيح هو الشرع عند الأشاعرة ـ أهل السنة ـ خلافاً للمعتزلة الذين حكموا العقل.

فالحسن ما حسنه الشرع، والقبيح ما قبحه الشرع.

وخلاصة القول في هذه المسألة.

أن الحسن والقبح اذا كانا بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته، كحسن العدل، والاحسان، وانقاذ الغرقى، وقبح الظلم، والشح، والغضب.

أو بمعنى صفة الكمال والنقص، كحسن العلم، وقبح الجهل ـ فلا نزاع في أنهما عقليان، وهذا لا خلاف فيه.

وأما إذا كانا بمعنى ترتب المدح والذم عاجلاً في الدنيا، وبمعنى ترتب الثواب والعقاب آجلاً في الآخرة، كحسن الطاعة، وقبح المعصية، فهما شرعيان عندنا، أي لا يحكم بذلك إلا الشرع الذي جاءت به الرسل.

وذهب المعتزلة إلى أنهما عقليان، بمعنى أن العقل له صلاحية الكشف عنهما، وأنه لا يفتقر الوقوف على حكم الله إلى ورود الشرائع، لاعتقادهم وجوب مراعاة المصالح والمفاسد.

وإنما الشرائع مؤكدة لحكم العقل، فيما يعلمه العقل بالضرورة، كالعلم بحسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضار، أو بالنظر، كحسن الكذب النافع، وقبح الصدق الضار.

وأما ما لا يدركه العقل لا بالضرورة ولا بالنظر، كحسن صوم آخر يوم من رمضان، وقبح صوم أول يوم من شوال، فإن الشرع يكون مظهراً لحكمه، لمعنى خفي علينا.

والخلاصة: أن الحاكم حقيقة هو الشرع بالاجماع، وإنما الخلاف في أن العقل هل هو كاف في معرفة الحكم أم لا.

فعندنا العقل لا يكفي، ولا يدرك، ولا حكم إلا للشرع، وعندهم العقل يدرك الحكم من خلال المصالح والمفاسد.[٢٥]

شكر المنعم:

وبناء على قاعدتنا في أنه لا حكم قبل الشرع، فإنه لا يجب عندنا شكر المنعم عقلاً، ولا عقاب على الجحود، لقوله تعالى: ﴿ومَا كُنا مُعَذبين حتى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾.

والمنعم هو الله تعالى.

والمراد بشكر المنعم، الثناء على الله تعالى، لإنعامه بالخلق والرزق، والصحة، وغير ذلك.

سواء أكان ذلك بالقلب، بأن يعتقد ذلك، أم باللسان، بأن يتحدث به، أم بغير ذلك، كأن يخضع له تعالى باجتناب المستخبثات العقلية، والاتيان بالمستحسنات.

والخلاصة: أن شكر المنعم عندنا واجب بالشرع لا بالعقل، وأنه لا تكليف قبل البعثة.

---

(٢٥) جمع الجوامع: ١/٥٧، البرهان: ١/٨٧، المنخول: ١٨، المستصفى: ١/٥٥، الاحكام: ١/١١٣، المحصول: ١/١٥٩، رفع الحاجب: ١/ق ٧٢ ـ ب.

فمن لم تبلغه دعوة نبي، لا يأثم بترك الشكر، ولا يعاقب، لنفي التعذيب قبل البعثة، الذي يلزم منه عدم الأحكام.[٢٦]

الأفعال قبل البعثة:

بناء على ما ذكرناه من القاعدة السابقة، من أنه لا حكم إلا للشرع وأن العقل لا حكم له، وأن شكر المنعم ليس بواجب ـ فما هو حكم الأفعال قبل البعثة؟.

والخلاصة فيها:

أن الفعل إما أن يكون اضطرارياً، تدعو الحاجة اليه بسبب الجبلة والطبيعة، كالتنفس في الهواء وغيره، وهذا غير ممنوع منه قطعاً.

وإما أن يكون اختيارياً كأكل الفاكهة وغير ذلك من الأمور، والحكم في هذا موقوف إلى ورود الشرع، على معنى أنا لا نعلم حكم الأفعال قبل ورود الشرع، إذ لا مدخل للعقل فيه

وهذا لا يتعارض مع ما سيأتي من أن الأصل في المنافع الاباحة وفي المضار التحريم، لأن الكلام هنا على ما قبل البعثة، وما سيأتي فيما بعد الشرع. والله أعلم.[٢٧]

---

(٢٦) جمع الجوامع: ١/٦٠، البرهان: ١/٩٤، المنخول: ١٤، المستصفى: ١/٦١، الاحكام: ١/١٢٤، المحصول: ١/١٩٣، رفع الحاجب: ١/ق-٨٢-ب. سلم الوصول لشرح نهاية السول للشيه بخيت: ١/٢٦٣، وانظر التعليق القادم.
وهاتان المسألتان، مسألة شكر المنعم، والأفعال الاختيارية قبل البعثة، يذكرهما الأصوليون كفرعين على التنزيل، على معنى أننا لا نسلم الحسن والقبح العقليين، ومن ثم فلا يجب شكر المنعم عقلاً، ولا أحكام للأفعال قبل البعثة، إلا أننا إن سلمنا جدلاً من الحسن والقبح العقليين يستلزمان الحكم من الله تعالى، لكن لا نسلم أن العقل يدرك الحسن والقبح في هاتين المسألتين.

(٢٧) جمع الجوامع: ١/٦٢، البرهان: ١/٩٩، المنخول: ١٩، المستصفى: ١/٦٣، الاحكام: ١/١٣٠، العضد على ابن الحاجب: ١/١١٨، رفع الحاجب. ١/ق ٨٤ـ أ، المحصول: ١/٢٠٩، سلم الوصول: ١/٢٧٥.

الفصل الثاني
في
المحكوم عليه

وفيه مسائل :

المسألة الأولى
في
تكليف المعدوم

قد مر معنا في تعريف الحكم أنه خطاب الله تعالى، وخطابه: كلامه الأزلي، القائم بذاته.

فالأمر، والنهي، وهما من أقسام الحكم الشرعي التكليفي، ثابتان في الأزل، علماً بأنه لم يكن هناك مأمور ولا منهي.

وبناء على هذا ذهب الأشاعرة إلى أنه يجوز تكليف المعدوم، ويتعلق به الأمر والنهي تعلقاً معنوياً.

وليس معنى تعلق الأمر به أن يكون مأموراً حال عدمه، فإن الصبيان والمجانين غير مأمورين ولا مكلفين، لفقدان شرط التكليف، من البلوغ والعقل، فكيف يجوز تكليف المعدوم وهو أسوأ حالاً منهما، وهو غير موجود.

وإنما معناه أنه إذا وجد، مستكملاً لشروط التكليف، تعلق به الأمر القديم، وصار مأموراً به.

وأمر المعدوم وتكليفه، كأمرنا بحكم الرسول - ﷺ - قبل وجودنا، فلو لم يجز الحكم على المعدوم، لما أمرنا بحكم الرسول - ﷺ -، إلا أن الاجماع قائم على أنا مأمورون بحكم الرسول عليه السلام، رغم أنا ما كنا موجودين وقت الأمر.

فدل هذا على جواز أمر المعدوم وتكليفه، على المعنى الذي ذكرناه، وهو أنه إذا وجد مستكملاً للشرائط توجه التكليف اليه، وتعلق به.[28]

---

(٢٨) جمع الجوامع: ١/٧٧، البرهان: ١/٢٧٠، المنخول: ١٢٤، المستصفى: ١/٢٧٠، الاحكام: ١/٢١٩، المحصول: ٢/٤٢٩، رفع الحاجب: ١/ق ١٣٣ ـ أ، فواتح الرحموت: ١/١٤٦، تيسير التحرير: ٢/٢٣٨.

المسألة الثانية
في
تكليف الغافل

الغافل: هو الذي لا يدري ما يقال له، ولا يفهم الخطاب، كالساهي، والنائم، والمجنون، والسكران.[٢٩]

وهو في هذه الحالة لا يفهم الخطاب، ولذلك لا يجوز تكليفه.

لأن مقتضى التكليف بالشيء، الاتيان به امتثالاً لأمر الله تعالى وطاعته.

ولا يكفي مجرد الفعل، بدون القصد والنية، لقوله عليه السلام: «إنما الأعمال بالنيات».

والامتثال المطلوب يتوقف على العلم بالتكليف به، والغافل لا يعلم ذلك، فيمتنع تكليفه.

إلا أنه إذا أتلف شيئاً حال غفلته، وجب عليه ضمانه بعد يقظته، وهذا ليس من قبيل الحكم التكليفي، وإنما هو من قبيل ربط الأسباب بمسبباتها.

فقد جعل الله تعالى الاتلاف سبباً لوجوب الضمان، فإذا وجد الاتلاف وجب الضمان، ولا يشترط فيه التكليف، كما مر معنا في الحكم الوضعي.

---

(٢٩) جمع الجوامع: ٦٨/١، الإبهاج ونهاية السول: ٩٩/١، الأحكام: ٢١٥/١، المحصول: ٤٣٧/٢، رفع الحاجب: ١/ق ١٣٢ ـ ب.

المسألة الثالثة
في
تكليف الملجأ والمكره

هذه المسألة كالتي قبلها، إلا أن مرتبة الالجاء دون مرتبة الغافل، ومرتبة المكره دون مرتبة الملجأ.(٣٠)

فالمراتب ثلاثة:

المرتبة الأولى، وهي أبعدها، مرتبة تكليف الغافل، لأنه لا يدري، ما يقال له أو يكلف به أصلاً.

والمرتبة الثانية، هي مرتبة تكليف الملجأ، وهو يدري، ولكن لا مندوحة له عن الفعل أصلاً، لأن الالجاء يسقط الرضا والاختيار معاً.

والمرتبة الثالثة هي مرتبة تكليف المكره، وهو يدري، وله مندوحة عن الفعل بالصبر على ما أكره به، لأن الاكراه يسقط الرضا فقط، دون الاختيار.

فكل مرتبة من هذه المراتب أبعد مما تليها.

أما الغافل فقد مر معنا في المسألة السابقة عدم جواز تكليفه.

وأما الملجأ، وهو الذي يدري الخطاب، ويفهمه، إلا أنه لا تبقى له

---

(٣٠) انظر تكليف المكره في البرهان: ١٠٦/١، المنخول: ٣٢، المحصول: ٤٤٩/٢، الأحكام: ٢٢٠/١، وقد فصّلوا فيه بين الإكراه الملجىء، فلم يجوزوا التكليف، وهو اتفاق، والإكراه الذي لا إلجاء فيه، فجوّزوا تكليفه.

وما اخترته هنا هو اختيار ابن السبكي في جمع الجوامع: ٧٢/١، وهو اختيار الحنفية كما في مسلم الثبوت: ١٦٦/١.

وقد فصل الغزالي في المستصفى بين ما إذا أتى بالمكره لداعي الشرع أو لداعي الإكراه، وانظر المستصفى: ٥٨/١ ط. بالسعادة.

قدره ولا اختيار، لا على الفعل، ولا على عدمه، كمن ألقي من شاهق على شخص، يقتله بسقوط عليه، فإنه لا بد له من السقوط عليه، القاتل له.

وهذا يمتنع تكليفه بالملجأ اليه، أو بنقيضه، لعدم قدرته على ذلك، لأن الملجأ اليه واجب الوقوع، وهو السقوط على الشخص القاتل له، ونقيضه ممتنع الوقوع، وهو عدم السقوط على الشخص، ولا قدرة للملجأ على واحد منهما لا الواجب، ولا الممتنع، ولذلك استحال تكليفه.

وأما المكره، وهو الذي يدري الخطاب ويفهمه، ويستطيع عدم فعل ما أكره عليه، بالصبر على ما أكره به، إلا أنه لا رضا له.

فالاكراه يسقط الرضا، ولكنه لا يسقط الاختيار.

وهذا أيضاً يمتنع تكليفه بالمكره عليه أو بنقيضه، لعدم قدرته على امتثال ذلك.

ووجه عدم قدرته عليه أن امتثال التكليف بالمكره عليه هو أن يأتي بالفعل الواقع للاكراه اختياراً، وطاعة للآمر، وهو محال، لأنه مكره غير راض، فالفعل للإكراه لا يحصل به الامتثال. فتكليفه حينئذ معناه أن يطلب منه أن يحصل الفعل الذي هو واقع للاكراه على وجه الامتثال وهو ممتنع عقلاً، لأنه تكليف بجمع النقيضين.

ولا يمكنه في نفس الوقت الاتيان مع الإكراه بنقيض ما أكره عليه، وهو تركه، لأن الإكراه على الفعل إكراه على ترك الترك للفعل.

إلا أن المكره لو أكره على القتل فقتل، يأثم بالاجماع، واثمه هذا، ليس لأنه مكلف بعدم الفعل الذي أكره عليه، فقد رأينا أنه يمتنع تكليفه به.

وإنما اثمه هنا لأنه آثر نفسه بالبقاء، على الشخص الذي أكره على قتله، وهو كفء له.

فهو عندما خير بين أن يقتل الشخص المكافيء له وبين أن يقتل هو، بقول المكره: اقتل هذا وإلا قتلتك، كان بامكانه أن يصبر، وأن يقتل، ولا يقتل أحداً، إلا أنه آثر نفسه بالبقاء على مكافئه، فقتله ليبقى هو، وينجو من القتل، ولذلك أثم بالقتل، لا من جهة التكليف، وإنما من جهة ايثاره نفسه بالبقاء.

الفصل الثالث

في

المحكوم به

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى

في

تكليف الكافر بالفروع

قبل الكلام على هذه المسألة لا بد من بيان الأمور الآتية:

١ - لا خلاف بين العلماء أن الكفار مخاطبون بالايمان، لأن النبي - ﷺ - بعث إلى الناس كافة ليدعوهم إلى الايمان، بل هم الذين أرسل اليهم الأنبياء أصلاً.

٢ - ولا خلاف بين العلماء في أنهم مخاطبون بالمشروع من العقوبات، ولهذا تقام على أهل الذمة الحدود عند قيام أسبابها، بالشرائط المعروفة عند الفقهاء.

٣ - ولا خلاف أن الخطاب بالمعاملات يتناولهم أيضاً، لأن المطلوب بها معنى دنيوي، وذلك أليق بهم، لأنهم آثروا الدنيا على الآخرة.

٤ - ولا خلاف أن الخطاب بالشرائع يتناولهم في حكم المؤاخذة في الآخرة، لأن موجب الأمر اعتقاد اللزوم والأداء، وهم ينكرون اللزوم اعتقاداً، وذلك كفر منهم، بمنزلة انكار التوحيد.

إذا علمت هذا فالخلاف في هذه المسألة إنما هو في التكليف بالفروع الشرعية، على معنى أنهم يضاعف لهم العذاب بها يوم القيامة، وهذا معنى قولنا انهم مأمورون بها، وليس معناه أنهم مأمورون بأدائها في الدنيا، حال كفرهم، لأنها لا تصح منهم، إذ شرطها الايمان، وهو منفى عنهم بكفرهم.

والصحيح أنهم مكلفون بفروع الشريعة على ما ذهب إليه جمهور الأصوليين.

والدليل على تكليفهم بالفروع قول الله تعالى: ﴿ما سَلَكَكُم في سقرِ قالوا: لم نـكُ مـن المصلينَ، ولم نـكُ نطعـمُ المسكينَ، وكنـا نخوضُ مـعَ الخائضين﴾ وهذا يدل على أنهم مخاطبون بالصلاة، والزكاة، إذ لو لم يكونوا مخاطبين بها، لما استحقوا العقاب عليها، وهذا زيادة على عقابهم بالكفر الثابت في قوله تعالى: ﴿وكنا نكذب بيوم الدين﴾.

وقوله تعالى: ﴿والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر، ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق، ولا يزنون، ومن يفعل ذلك يلق أثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة﴾.

ولهذه المسألة فروع كثيرة في الفقه، نذكر منها:

١ ـ ما لو تعاطى الكافر شيئاً يوجب الكفارة على المسلم، وجبت عليه، كما إذا حلف بين يدي القاضي مثلاً على حق، ثم قامت فيه عليه البينة، فإنه يلزمه الكفارة.

٢ ـ إذا قتل الكافر صيداً في الحرم، فالمعروف وجوب الكفارة عليه.[٣١]

---

(٣١) البرهان: ١/١٠٧، المستصفى: ١/٩١، الأحكام: ١/٢٠٦، المحصول: ٢/٣٩٩، المنخول: ٣١، التبصرة: ٨٠، اللمع: ١٢، المنتهى لابن الحاجب: ٣٠، رفع الحاجب: ١/ق ٢٢٦ ـ أ، الإبهاج: ١/١١١، جمع الجوامع: ١/٢٣٣ عطار، تيسير التحرير: ١/١١٤، مسلم الثبوت: ١/١٢٨، أصول السرخسي: ١/٧٣.

المسألة الثانية

امتثال الأمر يوجب الإجزاء

والمراد بهذه المسألة أن المأمور إذا أتى بالمأمور به على وجهه المطلوب شرعاً، هل يوجب الاجزاء، أم لا ؟.

والمراد بالاجزاء هنا اسقاط القضاء، على معنى أن ذمة المأمور قد برأت بمجرد الاتيان بالمأمور به وامتثاله.

فالجمهور يقولون ان الاتيان بالفعل على وجهه المطلوب شرعاً يوجب الاجزاء، ويسقط القضاء.

والأمر كما دل على شغل الذمة، دل أيضاً على البراءة بتقدير الاتيان بالفعل على وجهه، والله أعلم.[٣٢]

---

(٣٢) التبصرة: ٨٥، الأحكام: ٢/٢٥٦، المنتهى: ٧١، رفع الحاجب: ١/ق ٣٣٢ ـ أ، الإبهاج ونهاية السول: ١/١١٧.

الباب الثاني

في

أركان الحكم

ويشتمل على ثلاثة فصول

الفصل الأول في: الحاكم.

والفصل الثاني في: المحكوم عليه.

والفصل الثالث في: المحكوم به.



الكتاب

ونعني بالكتاب القرآن الكريم.

وهو المصدر الأول من مصادر التشريع المتفق عليها بين الأمة، بل أن جميع المصادر التشريعية الأخرى تعتمد في حجيتها عليه، وترجع اليه.

ولما كان الاستدلال بالقرآن الكريم متوقفا على معرفة اللغة العربية التي نزل بها، كان لا بد من الاستطراد في ذكر مباحثها وأقسامها.

كما أنه لما كان مشتملا على الأمر والنهي، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، وغير ذلك من المباحث، كان لا بد من بيانها وتفصيلها.

وهي وان ذكرت في مباحث الكتاب، الا أنها ليست خاصة به، وانما هي من ضروريات السنة أيضا، لتوقف السنة عليها.

وانما جرت عادة المؤلفين على ذكرها ضمن مباحث الكتاب، لأنه أول المصادر ذكرا، وتتوقف معرفته على معرفتها، ولذلك قدم وقدمت معه.

وبناء على ذلك سيكون بحثنا فيه على النحو التالي:

الباب الأول: في تعريف الكتاب وما يتعلق به.

الباب الثاني: في مباحث الألفاظ واللغات.

الباب الثالث: في الأوامر والنواهي.

الباب الرابع: في العموم والخصوص.

الباب الخامس: في المطلق والمقيد.

الباب السادس: في المجمل والمبين.

الباب السابع: الظاهر والمؤول.

الباب الثامن: في الناسخ والمنسوخ.



البَابُ الأوّل

في

تعريف الكتاب وما يتعلّق به

ويشتمل على الفصول التالية:

الفصل الأول: في تعريف القرآن الكريم.

الفصل الثاني: في القراءات.

الفصل الثالث: في اشتمال القرآن على غير العربية

الفصل الأول

في

تعريف القرآن الكريم

القرآن لغة: مصدر، نحو كفران، ورجحان، قال تعالى: ﴿ان علينا جمعه وقرآنه، فاذا قرأناه فاتبع قرآنه﴾.

الا أن هذا المصدر قد اختص بالكتاب المنزل على نبينا محمد - ﷺ -، فصار علما له، واشتهر به.

القرآن شرعا: «هو اللفظ، العربي، المنزل على محمد - ﷺ -، المنقول الينا بالتواتر، المتحدى بأقصر سورة من سوره المعجزة».

شرح التعريف:

١ - فما لم يكن لفظا، مما أوحاه الله الى نبيه معنى، لا يسمى قرآنا، وانما هو الحديث النبوي الشريف، المعنى موحى به من قبل الله واللفظ من قبل النبي عليه السلام، ﴿وما ينطق عن الهوى، ان هو إلا وحي يوحى﴾.

٢ - العربي: قيد يخرج غير العربي، فما كان لفظاً غير عربي لا يسمى قرآناً، ولو كان منزلاً من الله تعالى.

كما أن ما يترجم من معاني القرآن الى غير العربية، لا يسمى قرآنا، وأما ترجمة نص القرآن الى غير العربية، فهي غير جائزة اجماعا، وعلى فرض وقوعها ممن لا خلاق له، فاننا لا نسميها قرآنا، لأن القرآن ما كان عربيا.

٣ - المنزل على نبينا محمد - ﷺ -: قيد خرج به ما كان لفظاً عربياً منزلاً على غير نبينا عليه السلام، على فرض وجوده، فانه لا يسمى قرآناً، لاختصاص القرآن بما أنزل عليه - ﷺ -.

٤ ـ المنقول الينا بالتواتر: قيد خرج به ما نقل الينا عن طريق الآحاد، فانه ليس بقرآن، ولا يعطى أحكام القرآن، من عدم جواز قراءته للجنب، ولمسه للمحدث، وغير ذلك.

والتواتر: هو ما يرويه جماعة عن جماعة تحيل العادة تواطؤهم على الكذب.

ويشترط هذا في كل طبقة من طبقاته.

٥ ـ المتحدي بأقصر سورة من سوره: قيد خرج به الحديث القدسي، فهو لفظ، عربي، منزل على نبينا عليه السلام، وقد يكون متواترا، الا أنه لا يراد به التحدي والاعجاز، ولا يعطى أحكام القرآن.

والتحدي: طلب الاتيان بسورة تضاهي أقصر سورة من سور القرآن، وهي ﴿إنا أعطيناك الكوثر﴾

الا أن أحدا لم يستطع هذا، لاعجاز القرآن، المظهر صدق النبي - ﷺ -.

والدليل على عدم وقوع التحدي، أنه لو وقع، لنقل الينا، بل لتهافت الناس على اشاعته واظهاره، لابطال المعجزة والنبوة، فكونه لم ينقل الينا عن أحد أنه تحدى القرآن، مع توفر الدواعي على نقله، دليل قطعي على عدم وقوعه.

الفَصْلُ الثّاني

في

القِـــرَاءَاتِ

تنقسم القراءات في القرآن الكريم الى قسمين متواترة وآحادية.

١ ـ القراءات المتواترة في القرآن سبع، استمر عليها أمر الناس، وتواتر نقلها عن أئمة القراء، وهم:

١ ـ نافع بن رويم، في المدينة (م١٦٧ هـ)

٢ ـ عبد الله بن كثير، في مكة (م١٢٠ هـ)

٣ ـ أبو عمرو بن العلاء، في البصرة (م١٥٥ هـ)

٤ ـ عاصم بن أبي النجود، في الكوفة (م١٢٨ هـ)

٥ ـ حمزة بن حبيب الزيات، في الكوفة (م١٥٦ هـ)

٦ ـ علي الكسائي، في الكوفة (م١٨٩ هـ)

٧ ـ عبد الله بن عامر، في الشام (م١١٨ هـ)[٣٣]

والتواتر في هذه القراءات فيما ليس من قبيل الأداء، فما هو من قبيل الأداء، بأن كان هيئة للفظ، يتحقق بدونها، فليس بمتواتر، وذلك كالمد، والامالة، وغير ذلك.[٣٤]

والتحقيق في هذا الموضوع واستيعابه يحتاج لبحث طويل مستقل.

وأما التواتر: فهو ما يرويه جماعة عن جماعة تحيل العادة تواطؤهم على الكذب، وسيأتي شرحه وبيانه في مباحث الأخبار.

---

(٣٣) شرح الشاطبية للضباع: ١١.

(٣٤) جمع الجوامع: ٢٢٩/١، المنتهى لابن الحاجب، رفع الحاجب: ١/ق ١٤٤ ـ ب.

٢ ـ القراءات الشاذة:

ونعني بالقراءات الشاذة ما كان وراء السبعة المتواترة التي ذكرناها، سواء في ذلك، ما اختلف في تواتره، فعده بعضهم من الآحاد وبعضهم من المتواتر، وما اتفق على أنه من قبيل الآحاد.

وهذه القراءات لا تعطي حكم القرآن، لا في الصلاة، ولا في خارجها، وتبطل الصلاة بها، فيما لو قرأها المصلي عالما عامدا.(٣٥)

الا أن هذه القراءات تجري مجرى أخبار الآحاد، في الاحتجاج بها على الصحيح المعتمد، ان أضافها القارىء الى التنزيل، أو الى سماع من النبي - ﷺ -.

لأنها منقولة عن النبي - ﷺ -، ولا يلزم من انتفاء خصوص قرانيتها انتفاء عموم خبريتها.(٣٦)

وبناء على ذلك احتج كثير من الفقهاء على قطع يمين السارق بقراءة: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيمانهما﴾ والله أعلم.

---

(٣٥) جمع الجوامع: ٢٣١/١.

(٣٦) جمع الجوامع: ٢٣١/١، رفع الحاجب: ١/ق ١٤٤ ـ ب، التمهيد: ١٤٢.

الفصل الثالث

في

اشتمال القرآن على غير العربية (٣٧)

قد مر معنا في تعريف القرآن أنه اللفظ العربي، كما أن الله تعالى وصف كتابه بأنه عربي في العديد من الآيات القرآنية.

وقد اتفق العلماء على أنه لا يوجد في القرآن تركيب غير عربي، وهذا مصداق وصفه بالعربي، اذ لو كان فيه تركيب غير عربي لما صح وصفه بأنه عربي.

كما أن العلماء اتفقوا على أنه يوجد في القرآن أعلام أعجمية، غير عربية، كجبريل، وميكائيل، واسرائيل، وعمران، ونوح، وآزر، وغير ذلك.(٣٨)

واختلفوا بعد هذا في تضمن القرآن لألفاظ غير عربية.

فزعم بعضهم أنه يوجد في القرآن غير العربية من الألفاظ المفردة، كالمشكاة، والقسطاس، والسجيل، والاستبرق، وغير ذلك.

والصحيح الذي عليه جمهور العلماء أنه ليس في القرآن شيء غير العربية.(٣٩)

قال الامام الشافعي رضي الله عنه في «الرسالة» فقرة ١٢٧ وما بعدها: «ومن جماع علم كتاب الله: العلم بأن جميع كتاب الله انما نزل بلسان العرب...

---

(٣٧) نهاية السول والإبهاج: ١٧٩/١، الأحكام: ٦٩/١، منتهى السول: ٤٢/١.

(٣٨) جمع الجوامع: ٣٢٦/١، رفع الحاجب: ١/ق ٦١ ـ أ.

(٣٩) جمع الجوامع: ٣٢٦/١، الإبهاج ونهاية السول: ١٧٩/١، التبصرة: ١٨٠، تفسير الطبري المقدمه: ١١/١، تفسير القرطبي: ٦٨/١، المحصول: ٤١٩/١، رفع الحاجب: ٦/ق ٦١ ـ أ.

وقد تكلم في العلم من لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه منه، لكان الامساك أولى به، وأقرب من السلامة له، ان شاء الله» أ هـ.

والدليل على أنه لا يوجد فيه غير العربي قوله تعالى: ﴿انا أنزلناه قرآنا عربيا﴾ وقوله: ﴿ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أأعجمي وعربي﴾.

وما ذكروه من الكلمات كالقسطاس، والسجيل، وغير ذلك، انما هي لغات عربية وافق فيها غير العرب في لغتهم لغة العرب. والله أعلم.

الباب الثاني

في

مباحث الألفاظ واللغات

وفيه فصول:

الفصل الأول: في الاشتراك.

الفصل الثاني: في الحقيقة والمجاز.

الفصل الثالث: في الحروف.

الفصل الرابع: في كيفية الاستدلال بالألفاظ.

الفصل الأول
في
الاشتراك

اللفظ المشترك: هو اللفظ الموضوع لكل واحد من معنيين فأكثر.

وذلك كالقرء، الموضوع للطهر، والحيض.

وكالعين، الموضوع، للباصرة، والجارية، والذهب والفضة، والجاسوس.

والبحث في الاشتراك يتناول عدة مسائل.

المسألة الأولى
في
الحاجة إليه

ان مما لا شك فيه أن المعاني غير متناهية، لأن الأعداد مثلا أحد أنواع المعاني، وهي غير متناهية، اذ ما من عدد الا وفوقه عدد آخر، والألفاظ متناهية، لأنها مركبة من الحروف، وهي متناهية ثمانية وعشرون حرفا، والمركب من المتناهي، متناه.

فاذا وزعت المعاني الغير المتناهية على الألفاظ المتناهية، لزم أن تشترك المعاني الكثيرة في اللفظ الواحد.[٤٠]

---

(٤٠) الأحكام: ١/٢٤، المحصول: ١/٣٦١، البدخشي: ١/٢٢١، نهاية السول: ١/٢٢١.

المسألة الثانية
في
وقـــوعه

وبناء على ما ذكرناه من الحاجة الى الاشتراك ذهب جمهور الأصوليين الى أنه واقع في الكلام جوازا، لا وجوبا، خلافا لمن زعم غير ذلك.

وذلك أننا اذا سمعنا لفظة القرء مثلا، ترددنا في المراد منها، هل هو الطهر، أو الحيض، دون ترجيح، ولو كانت حقيقة في أحدهما، دون الآخر، لما كان الأمر كذلك، ولرجحت الحقيقة لتبادرها الى الذهن.

وقد وقع ذلك في القرآن في أماكن عديدة، منها قوله تعالى: ﴿والليل اذا عسعس﴾ أي أقبل وأدبر. والأمثلة على هذا كثيرة[41].

(٤١) البدخشي: ١/٢٢٤، نهاية السول: ١/٢٢٦، الأحكام: ١/٢٨، المحصول: ١/٣٩٢.

المسألة الثالثة
في
إطلاق المشترك على معانيه

علمنا في المسألة السابقة أن المشترك جائز، وواقع، وبناء على ذلك فهل يجوز اطلاق المشترك على معنييه أو معانيه؟

كأن يقول الانسان: عندي عين، ويريد الباصرة والجارية في وقت واحد، أو يقول: أقرأت هند، ويريد حاضت وطهرت؟

ذهب جمهور الأصوليين، تبعا للامام الشافعي ـ رضي الله عنه ـ الى أنه يجوز اطلاق المشترك على معنييه أو معانيه التي وضع لها.

والدليل عليه وقوعه في القرآن، في قوله تعالى: ﴿ان الله وملائكته يصلون على النبي﴾ .

والصلاة لفظ مشترك، وضع لمعان متعددة، فهي من الله المغفرة، ومن غيره الاستغفار والدعاء.

وأطلقت هنا على الله والملائكة، وأريد بها المعنيان معا، لأن صلاة الله غير الملائكة.

وقال تعالى: ﴿ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس﴾ .

فالله تعالى أطلق السجود هنا على الخشوع، لأنه هو المتصور من الشجر وبقية المخلوقات غير الآدمي، وأطلقه على السجود المعهود، وهو وضع الجبهة على الأرض، المعروف من بني آدم.

فأثبت هذا وقوع اطلاق المشترك على معانيه، والوقوع أقوى أدلة الجواز.

وعليه، اذا وجدت قرينة تشير الى ارادة جميع أو أحد المعاني التي وضع لها المشترك، وجب حمله عليها.

وذلك كقوله تعالى: ﴿الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم وأنهم اليه راجعون﴾ في وصف المؤمنين.

والظن كلمة مشتركة بين الشك واليقين، الا أن القرينة، وهي سوق الكلام في معرض مدح المؤمنين، دليل على أن المراد من الكلمة اليقين، لا الشك، ولذلك وجب حملها عليه.

واذا لم توجد قرينة تدل على أحد المعاني وجب حمله على جميع معانيه احتياطاً عند الشافعي وغيره.[42]

لأن حمله على بعض معانيه دون بعض، ترجيح من غير مرجح، ولذلك وجب الحمل على الجميع.

وقيل اذا خلا عن القرينة، فهو مجمل،[43] والله أعلم.

---

(٤٢) البرهان: ١/٣٤٤، المنخول: ١٤٧، المستصفى: ٢/٧١، المعتمد: ١/٣٢٤، المحصول: ١/٣٧١.

(٤٣) الإبهاج ونهاية السول: ١/١٦٦، الأحكام: ٢/٣٥٢، منتهى السول: ٢/٢٩، المنتهى: ٨٠، التبصرة: ١٨٤، اللمع: ٥، رفع الحاجب: ١/ق ٣٨٦ ـ أ، التمهيد: ١٧٣

الفَصْلُ الثَّاني

في

الحَقِيقَةِ وَالمجَاز

الحقيقة: هي اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب.

فقولنا: في اصطلاح التخاطب، يشمل الحقيقة اللغوية، والحقيقة الشرعية، والحقيقة العرفية العامة والخاصة.

والمجاز: هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، لمناسبة بينهما، تسمى العلاقة.

وهو شامل أيضا للمجاز اللغوي، والشرعي، والعرفي العام والخاص.

والبحث في الحقيقة والمجاز يشتمل على عدة مسائل:[٤٤]

المسألة الأولى

في

إثبات الحقائق

بناء على ما ذكرناه من الحقيقة والمجاز، قسم العلماء الحقيقة الى أربعة أقسام:

١ ـ حقيقة لغوية.
٢ ـ حقيقة عرفية عامة.
٣ ـ حقيقة عرفية خاصة.
٤ ـ حقيقة شرعية.

---

(٤٤) المحصول: ١/٣٩٧، البدخشي: ١/٢٤٣، نهاية السول: ١/٢٤٣.

أما الحقيقة اللغوية فهي ثابتة، ولا شك في وجودها، فانا نقطع باستعمال بعض اللغات فيما وضعت له، كالسماء، والأرض، والحر والبرد، والليل والنهار، والصيف والشتاء، وغير ذلك من الحقائق الكثيرة.

وكذلك الحقيقة العرفية بقسميها العام والخاص، فانه لا خلاف في ثبوتها.

فالحقيقة العرفية العامة، هي التي انتقلت من مسماها اللغوي، الى غيره، للاستعمال العام، بحيث هجر المسمى الأول.

وهذا يكون اما بتخصيص الاسم ببعض مسمياته، كالدابة، فانها وضعت لكل ما يدب على الأرض، من الانسان، والحيوان، والطير، فخصها العرف العام بذات الحافر، واشتهر هذا العرف، حتى ماتت معه الحقيقة، وصار اطلاق هذه الكلمة لا يعني الا ذات الحافر.

واما أن يكون باشتهار المجاز، لدرجة أنه يستنكر معه استعمال الحقيقة فيما وضعت له، كاطلاق الحرمة على الخمر، مع أنها عين، لا يتعلق بها حكم، وانما الحكم متعلق بشربها، الا أن هذا المجاز اشتهر حتى تجاوز الحقيقة.

والحقيقة العرفية الخاصة، هي الاصطلاحات التي يصطلح عليها أهل العلم، في الفنون المتنوعة، كاصطلاح علماء الأصول على النقض، والقلب، وعلماء المنطق على التصور والتصديق، وعلماء التجويد على المد والادغام.

وانما وقع الخلاف في الحقائق الشرعية، وهي التي وضعها الشارع، وليست من الوضع الأصلي للغة، كالصلاة: للأفعال المخصوصة، المفتتحة بالتكبير، المختتمة بالتسليم، والزكاة: للمال المخصوص المخرج عن مال مخصوص.

فان هذه الكلمات كانت معروفة عند العرب، الا أنها لم تكن معروفة بهذه المعاني، وانما عرفوا الصلاة بأنها الدعاء، وعرفوا الزكاة على أنها النماء والتطهير، ولم يعرفوها بمعناها الذي أوجده الاسلام.

والذي عليه الجمهور، وقوع الحقائق الشرعية الفرعية على أنها مجازات لغوية، اشتهرت فصارت حقائق شرعية.

فالصلاة في الحقيقة الدعاء، ولما كانت الصلاة الشرعية مشتملة على الدعاء، جاز اطلاق كلمة الصلاة عليها، من تسمية الشيء باسم بعضه.

وأما الحقائق الشرعية الدينية، فانها مستعملة في معناها اللغوي، فهي حقائق لغوية، استعملها الشرع فيما وضعت له، كالايمان، والتوحيد، وغير ذلك والله أعلم.[٤٥]

---

(٤٥) المحصول: ٤٠٩/١، الإبهاج ونهاية السول: ٣٨٠/١، التبصرة: ١٩٥، اللمع: ٢٨، ٦٩، المنخول: ٧٠، المستصفى: ١٤٦/١، البرهان: ١٧٤/١، الأحكام: ٣٦/١، المنتهى: ١٥.

المسألة الثانية
في
أقسام المجاز وشروطه

المجاز اما أن يكون في مفردات الألفاظ فقط، كاطلاق كلمة الأسد، على الرجل الشجاع، والحمار على البليد.

واما أن يكون في التركيب، بأن يسند شيئاً الى شيء يستحيل أن يصدر ذلك الشيء منه.

كقولهم: سال الوادي، فانه اسند السيلان الى الوادي، وهذا مستحيل، لأن الوادي لا يسيل؛ لأن الذي يسيل الماء الذي فيه، وليس هو، وهذا هو التجوز في الاسناد.

ولا بد للمجاز من علاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي، كما أنه لا بد له من قرينة تدل عليه، والا فلا يصح المجاز.[46]

---

(٤٦) نهاية السول: ١/٢٦٥، البدخشي: ١/٢٦٤، المحصول: ١/٤٤٥.

المسألة الثالثة
في
تعارض الحقيقة والمجاز

الأصل في الكلام هو الحقيقة، فاذا قال القائل: رأيت أسدا، فانا نحمل كلامه على أنه رأى الحيوان المفترس، ولا نعدل الى الرجل الشجاع، الا عند قيام القرينة.

وبناء على ذلك اذا تعارضت الحقيقة مع المجاز قدمت الحقيقة عليه، لأنها الأصل في الاستعمال.

وهذا اذا لم يكن المجاز غالبا على الحقيقة، فان غلب المجاز عليها، فقد اختلف الترجيح بين العلماء، فمنهم من رجح الحقيقة، ومنهم من رجح المجاز، ومنهم من سوى بينهما.

وذلك كالطلاق، الذي هو في اللغة حقيقة في ازالة القيد، سواء كان عن نكاح أو ملك يمين، أو غيرهما، ثم اختص في العرف بازالة قيد النكاح، وصار مشهورا في هذا المعنى. والله أعلم.[٤٧]

---

(٤٧) التمهيد: ٢٠٠.

الفصل الثالث

في تفسير أهم الحروف التي يحتاج إليها

ان الخوض والتفصيل في هذا الفصل يطول، ولذلك سوف أكتفي فيه بتفسير أهم الحروف التي يكثر ترددها، وتشتد حاجة الفقيه الى معرفتها.

١ - الباء:[٤٨]

ترد الباء لعدة معان منها:

أ - الالصاق: في قولهم: «به داء» أي ألصق به، و «مررت بزيد» أي ألصقت مروري بمكان بقرب منه.

ب - التعدية: كقوله تعالى: ﴿ذهب الله بنورهم﴾ أي أذهبه.

جـ - الاستعانة: كقولهم: «كتبت بالقلم».

د - السببية: كقوله تعالى: ﴿فكلا أخذنا بذنبه﴾.

هـ - بمعنى على: كقوله تعالى: ﴿من ان تأمنه بدينار لا يؤده اليك﴾.

و - التبعيض: نحو قوله تعالى: ﴿عينا يشرب بها عباد الله﴾ أي يشرب منها.

٢ - الواو:[٤٩]

---

(٤٨) التبصرة: ٢٣٧، البرهان: ١٨٠/١، المنخول: ٨١، القواطع: ٢٨٧، المحصول: ٥٣٢/١، الأحكام: ٨٦/١، جمع الجوامع: ٣٤٢/١، بناني: ٤٤١/١ عطار، الإبهاج ونهاية السول: ٢٢٤/١، شرح الكوكب المنير: ٢٢٦/١، كشف الأسرار: ١٦٧/٢، فواتح الرحموت: ٢٤٢/١، تيسير التحرير: ١٠٢/٢، أصول السرخسي: ٢٢٧/١، المعتمد: ٣٩/١، همع الهوامع: ١٥٦/٤، المسودة: ٣٥٦.

(٤٩) التبصرة: ٢٣٢، اللمع: ٣٦، القواطع: ٢٦٦، المحصول: ٥٠٧/١، المنخول: ٨٣، الأحكام: ٨١/١، منتهى السول: ١٤/١، المنتهى: ١٩، الإبهاج ونهاية السول: ٢١٨/١، المعتمد: ٣٨/١، جمع الجوامع: ٣٦٥/١، فواتح الرحموت: ٢٢٩/١، تقرير التحبير: ٩٢/٢، تيسير التحرير: ١٦٤/٢، شرح الكوكب المنير: ٢٢٩/١، أصول السرخسي: ٢٦٦/١.

وهي لمطلق الجمع بين المعطوف والمعطوف عليه، دون الدلالة على الترتيب، اذ يصح أن تقول: جاء زيد وعمرو، وان كان مجيء عمرو قبل مجيء زيد.

ولذلك لو قال الواقف: «وقفت على أولادي وأولاد أولادي» لاقتضى التسوية بين الجميع، وينتفعون بالوقف جميعا لو اجتمعوا، ولو كانت تدل على الترتيب لامتنع انتفاع أولاد الأولاد مع وجود الأولاد.

وما ذهب اليه الشافعي وغيره من الفقهاء من وجوب الترتيب في الوضوء، ليس من الواو، بل من أدلة أخرى منفصلة.

٣ ـ الفاء:(٥٠)

وهي للترتيب والتعقيب تقول دخلت مكة فالمدينة، اذا لم تقم في مكة ولا بينها وبين المدينة، لأن التعقيب أن الثاني عقيب الأول بلا مهلة، والترتيب من لوازمه، اذ لا تعقيب بدون ترتيب.

٤ ـ ثم:(٥١)

وهي للترتيب مع المهلة، أي أن الثاني يكون بعد الأول، ولكن ليس مباشرة، كما هو الحال في الفاء، بل على التراخي، بأن يكون بينهما مهلة نحو: «أرسل الله موسى، ثم عيسى، ثم محمدا صلى الله عليهم جميعا».

منه قوله تعالى: «قتل الإنسان ما أكفره، من أي شيء خلقه من نطفة خلقه فقدره، ثم السبيل يسره، ثم أماته فأقبره، ثم إذا شاء أنشره» فإنه لما كان يكبر في بطن أمه طويلا عطفه بثم، وكذلك لما كانت حياته طويلة

---

(٥٠) المحصول: ٥٢٢/١، المنخول: ٨٦، المعتمد: ٣٩/١، جمع الجوامع: ٣٤٨/١، الأحكام: ٩٦/١، البرهان ١٨٤/١، الإبهاج ونهاية السول: ٢٢٢/١، التمهيد: ٢١٤.

(٥١) البرهان: ١٨٤/١، المنخول ٨٧، المعتمد: ٣٩/١، القواطع: ٢٧١، جمع الجوامع: ٣٤٤/١، السودة: ٣٥٦، فواتح الرحموت: ٢٣٤/١، كشف الأسرار: ١٩١/٢، شرح الكوكب المنير: ٢٣٧/١، الأحكام: ٩٧/١، التمهيد: ٢١٦.

كان العطف بثم « ثم أماته » ولما كان القبر عقب الموت مباشرة كان العطف بالفاء « فأقبره » ولما كان الفاصل بين القبر والبعث طويلا كان العطف أيضاً بثم « ثم إذا شاء أنشره »

٥ - اللام:[٥٢]

ولها معان كثيرة، منها:

أ - التعليل: كقوله تعالى: ﴿وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس﴾ أي لأجل أن تبين.

ب - الاستحقاق: نحو قولهم: « النار للكافرين » أي مستحقة لهم.

جـ - الاختصاص: نحو قولهم: « الجنة للمتقين » أي مختصة بهم.

د - الملك: نحو قوله تعالى: ﴿لله ما في السموات وما في الأرض﴾.

هـ - العاقبة: نحو قوله تعالى: ﴿فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا﴾ أي عاقبته أنه عدو وحزن لهم، والا فهم لم يلتقطوه من أجل هذا.

و - وبمعنى من: نحو قولهم: « سمعت له صراخا » أي سمعت منه.

٦ - أو:[٥٣]

وله معان منها:

أ - التخيير: نحو قولهم: « جالس الحسن أو ابن سيرين ».

ب - الشك: نحو قوله تعالى: ﴿قالوا: لبثنا يوما أو بعض يوم﴾.

جـ - التقسيم: نحو قولهم: « الكلمة اسم، أو فعل، أو حرف ».

د - الابهام: نحو قوله تعالى: ﴿أتاها أمرنا ليلا أو نهارا﴾.

---

(٥٢) الأحكام: ٨٦/١، جمع الجوامع: ٣٥٠/١، شرح الكوكب المنير: ٢٥٥/١، مغني اللبيب: ٢٢٩/١، همع هوامع: ٢٠٠/٤.

(٥٣) القواطع: ٢٧٢، المنخول: ٩٠، المعتمد: ٣٨/١، البرهان: ١٨٦/١، الأحكام: ٩٧/١، جمع الجوامع: ٣٣٦/١، الكوكب المنير: ٢٦٣/١، كشف الأسرار: ١٤٣/٢، فواتح الرحموت: ٢٣٨/١.

٧ ـ هل:[٥٤]

وهي للاستفهام.

وقد تكون بمعنى قد، كقوله تعالى: ﴿هل أتى على الانسان حين من الدهر﴾ أي قد أتى.

وترد لاستدعاء التقرير، كقوله تعالى: ﴿هل جزاء الاحسان الا الاحسان﴾.

٨ ـ حتى:[٥٥]

ولها معان منها:

أ ـ انتهاء الغاية: كقولهم: «أكلت السمكة حتى رأسها» أي الى رأسها.

ب ـ العطف: كقولهم: «أكلت السمكة حتى رأسها» أي ورأسها.

جـ ـ الاستئناف: كقول الشاعر:

ألقى الصحيفة كي يخفف رحله … والزاد حتى نعله ألقاها

د ـ التعليل: كقولهم: أسلم حتى تدخل الجنة، أي لتدخلها.

٩ ـ على:[٥٦]

ومن معاينها:

أ ـ الاستعلاء: حساً، كقوله تعالى: ﴿كل من عليها فان﴾ أو معنى،

---

(٥٤) المنخول: ٩١.

(٥٥) المنخول: ٩٦، البرهان: ١/١٩٣، القواطع: ٢٧٧، الأحكام: ١/٨٥، جمع الجوامع: ١/٣٤٥، شرح الكوكب المنير: ١/٢٧٨، كشف الأسرار: ٢/١٦٠، فواتح الرحموت: ١/٢٤٠، همه الهوامع: ٤/١٦٤.

(٥٦) البرهان: ١/١٩٣، المنخول: ٩٤، الأحكام: ١/٨٧، جمع الجوامع: ١/٣٤٧، القواطع: ٢٨١، كشف الأسرار: ٢/١٧٣، فواتح الرحموت: ١/٢٤٣، شرح الكوكب المنير: ١/٢٤٧، همع الهوامع: ٤/١٨٥، المغني: ١/١٥٢.

كقوله تعالى،: ﴿فضلنا بعضهم على بعض﴾.

ب ـ المصاحبة: نحو قوله تعالى: ﴿وآتى المال على حبه﴾ أي مع حبه.

جـ ـ التعليل: كقوله تعالى: ﴿ولتكبروا الله على ما هداكم﴾ أي هدايته لكم.

د ـ الظرفية: كقوله تعالى: ﴿ودخل المدينة على حين غفلة من أهلها﴾ أي وقت غفلتهم.

١٠ ـ بلى:[٥٧]

وهو حرف لاستدراك النفي، كقوله تعالى: ﴿ألست بربكم؟ قالوا: بلى﴾ ولو قالوا: نعم، لكان معناه نفي الالهية.

واذا سأل سائل فقال: «أليس زيد في الدار» فان أردنا الاثبات قلنا: بلى

(٥٧) البرهان: ١/١٩٤، المنخول: ٩٤، القواطع: ٢٨٦، الأحكام: ١/٩٩.

الفصل الرابع

في

كيفية الاستدلال بالألفاظ

المنطوق والمفهوم

دلالة الألفاظ على مدلولاتها اما أن تكون بالمنطوق، واما أن تكون بالمفهوم، وهما ما سنبحثهما في هذا الفصل.

أولا المنطوق

المنطوق لغة: هو الملفوظ به.

واصطلاحا: هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق.

أي: المعنى الذي يدل عليه اللفظ المنطوق به، الناشيء من وضعه اللغوي.

وذلك كتحريم التأفيف للوالدين الذي يدل عليه قوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أف﴾.

فهذا الحكم، وهو تحريم التأفيف، دل عليه اللفظ المنطوق به، بوضعه اللغوي، دون الحاجة الى قرينة خارجية.

أقسام المنطوق:[٥٨]

ينقسم المنطوق من حيث ظهوره في المعنى الى ثلاثة أقسام.

١ - النص:

وهو اللفظ الذي يفيد معنى لا يحتمل غيره.

وذلك كلفظ «محمد» في قولنا: جاهد محمد، فان لفظة محمد، تدل على الذات المعينة، من غير احتمال لغيرها من الذوات.

---

(٥٨) جمع الجوامع: ١/٢٣٦.

٢ ـ الظاهر:

وهو اللفظ الذي يفيد المعنى الذي وضع له، مع احتمال غيره احتمالا مرجوحا.

وذلك كلفظ «الأسد» في قولنا: رأيت أسدا، فان الأصل في الاستعمال الحقيقة، فيحمل على الحيوان المفترس، لتبادره الى الذهن، مع احتمال أن يكون المرئى رجلا شجاعا، الا أن هذا الاحتمال مرجوح، لأنه معنى مجازي، لا يصار اليه الا عند تعذر الحمل على الحقيقة، مع وجود القرينة.

٣ ـ المجمل:

وهو اللفظ الذي احتمل معنيين متساويين على السواء.

وذلك كلفظ «القرء» المحتمل لمعنييه على السواء، وهما الطهر، والحيض.

وكلفظ «الجون» المحتمل لمعنييه، الأبيض والأسود، على السواء وسيأتي بيانه مع بيان المبين في الباب السادس ان شاء الله.

دلالة المنطوق:[٥٩]

قد عرفنا أن المنطوق، ما دل عليه اللفظ في محل النطق، الا أنه في بعض الحالات يحتاج الكلام حتى يكون صادقا أو صحيحا الى تقدير مضمر، بواسطته يصح الكلام ويستقيم، والا فلا.

وفي بعض الحالات لا يتوقف الكلام على التقدير، الا أنه يدل على ما لم يقصد به.

ولذلك قسم الأصوليون الدلالة الى دلالة اقتضاء واشارة.

١ ـ دلالة الاقتضاء:

وهي دلالة اللفظ ـ الدال على المنطوق ـ على معنى مضمر، يتوقف عليه صدق الكلام، أو صحته عقلا أو شرعا.

---

(٥٩) جمع الجوامع: ١/ ٢٣٩، الأحكام: ٣/ ٩١.

أ ـ ما يتوقف عليه صدق الكلام: وذلك كقول رسول الله - ﷺ -: «رفع عن امتي الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه». فان مقتضاه رفع ذات الخطأ والنسيان، وما استكرهوا عليه، وهذا مستحيل، لأن هذه الأمور قد وقعت، فحتى يصدق الكلام يجب تقدير معنى مضمر، وهو: رفع الاثم المترتب عليها، والمؤاخذة بها، وبهذا يصدق الكلام، ويصير معناه: رفع عن أمتي اثم الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه.

ب ـ ما تتوقف عليه صحة الكلام عقلا: وذلك كقوله تعالى: ﴿واسأل القرية﴾ أي: اسأل أهلها، اذ يستحيل عقلا أن يسأل القرية، وهي الأبنية المجتمعة، ولذلك كان لا بد من تقدير معنى محذوف تتوقف عليه صحة الكلام، ألا وهو «الأهل».

جـ ـ ما تتوقف عليه صحة الكلام شرعا: وذلك كما لو قال انسان لمالك عبد من العبيد: اعتق عبدك عني بألف، ففعل، فان العتق يصح عن القائل.

الا أنه لا بد من تقدير معنى في الكلام، ليصح العتق شرعا، لأن العبد ملك لمالكه الأول، فكيف يعتقه عن القائل، وهو ليس بمالك له؟

الا أن قوله: «عني» اشارة الى المعنى المحذوف، وكأنه قال له: ملكني عبدك بألف دينار، ثم أعتقه عني بالوكالة، لأن صحة العتق تتوقف على الملك شرعا.

٢ ـ دلالة الاشارة:

وهي دلالة اللفظ على ما لم يقصد به.

وذلك كقوله تعالى: ﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم﴾ فان هذا اللفظ يدل على صحة صوم من أصبح جنبا، وان لم يكن هذا المعنى مقصوداً من اللفظ في الوضع، لأنه من لوازم الجماع حتى آخر لحظة من الليل.

أي أن الانسان يجوز له أن يجامع أهله حتى آخر لحظة من الليل، وهي غير كافية للغسل من الجنابة، اذن سيبدأ الانسان بعض صيامه قبل أن يغتسل، فلو لم يكن صيامه صحيحا، لأمره الله بأن ينزع عن الجماع قبل الفجر، بزمن يتسع للغسل، فلما لم يأمره الله بذلك، دل على أنه يجوز له أن يصبح جنبا، وأن صيامه صحيح شرعا.

محل المنطوق:

اللفظ الدال بمنطوقه، اما أن يرد من الشارع أو من غيره.

فان ورد من الشارع، وتردد بين الحقيقة الشرعية، واللغوية، والعرفية، فانه يحمل أولا على الحقيقة الشرعية، لأن النبي - ﷺ - بعث لبيان الشرعيات.

فان لم يكن له حقيقة شرعية، أو كان ولم يمكن الحمل عليها، حمل على الحقيقة العرفية الموجودة في عهده - ﷺ -، لأن التكلم بالمعتاد عرفا أغلب من المراد عند أهل اللغة، ولأنها المتبادرة الى الفهم.

فان تعذر حمله عليها حمل على الحقيقة اللغوية.

وهذا اذا كثر استعمال الشرعي والعرفي، بحيث صار يسبق أحدهما دون اللغوي.

فان لم يكن، فانه مشترك، لا يترجح: الا بقرينة.

وهذا هو المختار للجمهور من المحققين.

واذا ورد اللفظ من غير الشارع فانه يحمل على معناه اللغوي، لا طراده.

فان تعذر حمله على المعنى اللغوي، حمل على المعنى العرفي.

وهذا هو المراد من قول الفقهاء: «ما ليس له ضابط في الشرع، ولا في اللغة، يرجع به الى العرف».

وانما أخر العرف هنا لعدم انضباطه واطراده. والله أعلم.

ثانياً: المفهوم(٦٠)

المفهوم لغة: ما يستفاد من اللفظ.

واصطلاحاً: ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق.

أي: المعنى الذي يدل عليه اللفظ المنطوق به، لا بوضعه اللغوي، وانما بما يستفاد منه، مما يرمي اليه، سواء أوافق المعنى المستفاد حكم المنطوق، أم خالفه.

وذلك كتحريم الضرب للوالدين المستفاد من قوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أف﴾.

فهذا الحكم، وهو تحريم الضرب، لم يدل عليه اللفظ بوضعه، لأنه وضع لتحريم التأفيف، وانما استفيد منه، بانتقال الذهن اليه، بطريق التنبيه بالتأفيف على الضرب.

أقسام المفهوم(٦١)

المعنى المفهوم من اللفظ لا في محل النطق اما أن يوافق حكمه حكم المنطوق، أو يخالفه.

فان وافقه فهو مفهوم الموافقة.

وان خالفه فهو مفهوم المخالفة.

١ ـ مفهوم الموافقة:

وهو المعنى، المفهوم من اللفظ، الذي يوافق حكمه حكم المنطوق به، في الايجاب والسلب.

وهو ينقسم الى قسمين:

أ ـ **فحوى الخطاب:** وهو ما كان أولى بالحكم من المنطوق. وذلك كتحريم ضرب الوالدين، المفهوم من قوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أف﴾.

---

(٦٠) جمع الجوامع: ١/٢٤٠، الأحكام: ٩٣/٣.

(٦١) جمع الجوامع: ١/٢٤٠، الأحكام: ٩٤/٣.

فهو أولى بالتحريم من التأفيف المنطوق به، لأن الايذاء في الضرب أشد منه في التأفيف، ولذلك كان الضرب أولى بالحكم منه.

ب ـ **لحن الخطاب**: وهو ما كان الحكم فيه مساوياً للحكم في المنطوق وذلك كاحراق مال اليتيم المفهوم من قوله تعالى: ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً انما يأكلون في بطونهم ناراً﴾.
فان الحكم في الاحراق، مساو للحكم في الأكل، لمساواة الاحراق للأكل في الاتلاف.

٢ ـ مفهوم المخالفة:

وهو المعنى المفهوم من اللفظ، الذي يخالف حكمه حكم المنطوق به.
وذلك كقول رسول الله ـ ﷺ ـ: «اذا بلغ الماء قلتين، لم يحمل الخبث».

فان منطوق الحديث يدل على أن الماء الذي بلغ قلتين، اذا وقعت فيه نجاسة دفعها عن نفسه، ولا ينجس بها، بالشرط المعروف عند الفقهاء.

ويفهم منه أن الماء اذ كان دون القلتين يحمل الخبث، فلا يدفعه عن نفسه، وينجس به.

وهذا الحكم المفهوم من النص، وهو تنجيس ما دون القلتين، بملاقاته للنجاسة، مخالف للحكم المنطوق به، وهو عدم تنجيس الماء الزائد عن القلتين، بملاقاته للنجاسة.

شروط العمل بالمفهوم:

لقد اشترط القائلون بحجية مفهوم المخالفة للعمل به شروطاً لا بد منها، ليكون مفهوم المخالفة حجة، والا فلا يحتج به، وهي:

١ ـ أن لا يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق، وذلك كقوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أف﴾ فانه لا يفهم منه جواز الضرب، لأن الضرب المسكوت عنه أولى بالحرمة من التأفيف.

٢ ـ أن لا يكون المسكوت عنه ترك لخوف، فان كان كذلك لا

يعمل به، وذلك كقول رجل حديث عهد بالاسلام لخادمه، بحضور المسلمين: تصدق بهذا المال على المسلمين، وهو يريد المسلمين وغيرهم من المحتاجين، الا أنه سكت عنهم خوفاً من أن يتهم بالنفاق، فاذا قامت القرينة على أنه انما سكت عن المعنى المفهوم خوفاً تعطل العمل بالمفهوم. ولم يعمل به.

٣ ـ أن لا يكون المسكوت عنه ترك للجهل به، كمن قال: النفقة واجبة للأصول والفروع، وهو يجهل حكم النفقة على الأطراف، فانه لا يعمل بالمفهوم هنا، فلا يحكم بأن النفقة للأطراف غير واجبة، لأنه يجهل حكمها، فسكوته عنه لا لأن النفقة لهم غير واجبة، وانما لعدم علمه بها، ولذلك تعطل العمل بالمفهوم.

٤ ـ أن لا يكون المنطوق خرج مخرج الغالب، فان خرج مخرج الغالب تعطل العمل به أيضاً

وذلك كقوله تعالى: ﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم﴾ فان مفهوم هذا النص أن الربيبة اذا لم تكن في حجر زوج الأم، جاز نكاحها، الا أن هذا المفهوم غير مراد، والعمل به معطل، لأن الحكم خرج مخرج الغالب، اذ غالباً ما تكون الربيبة في حجر الزوج مع أمها، ولذلك قيد بها، وليس المراد نفي الحكم عن الربيبة التي لا تكون في الحجر.

٥ ـ أن لا يكون المذكور بالحكم خرج جواباً لحادثة أو واقعة معينة، كما لو سئل رسول الله ـ ﷺ ـ: هل في الغنم السائمة زكاة؟ فقال: نعم، فان هذا لا يعني أن الغنم المعلوفة لا زكاة فيها، لأن الحكم لم يخرج لنفي الحكم عن المعلوفة، وانما هو جواب خاص لبيان حكم السائمة التي سئل عنها فقط.

٦ ـ أن لا يكون المذكور خرج مخرج الواقع، فان خرج مخرج الواقع لم يعمل به، وذلك كقوله تعالى: ﴿لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين﴾، فان مفهوم هذه الآية أنه يجوز موالاة الكافرين مع المؤمنين وانما النهي عن موالاتهم دون المؤمنين الا أن المفهوم غير مراد، والآية لم تنزل لبيان هذا المفهوم، وانما نزلت في واقعة معينة، في قوم

والوا الكافرين دون المؤمنين، فنهوا عن ذلك فالحكم أريد به بيان الواقع، لا نفي الحكم عن غيره.[٦٢]

أنواع مفهوم المخالفة:

ينقسم مفهوم المخالفة الى عدة أنواع، سوف نعرض لأهمها، وهي:

١ - مفهوم الصفة:

وهو أن يعلق الحكم بصفة من صفات الذات، يدل على نفي الحكم عن الذات عند انتفاء تلك الصفة.

وذلك كقول رسول الله - ﷺ - «في سائمة الغنم زكاة» فان الغنم اسم ذات، ولها صفتان، صفة السوم، وصفة العلف، وقد علق الشارع الوجوب على أحد هاتين الصفتين، وهو السوم، فدل ذلك على انتفاء الحكم عند انتفائه، فاذا كانت الغنم معلوفة، فلا زكاة فيها.

٢ - مفهوم الشرط:

وهو أن يعلق الحكم على الشيء بكلمة «ان» أو غيرها من الشروط، وذلك كقوله تعالى: ﴿وان كن أولات حمل فانفقوا عليهن﴾ أي فغير أولات الحمل لا يجب الانفاق عليهن.

وكقوله تعالى: ﴿وان كنتم مرضى أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾ أي فان لم تكونوا كذلك فلا يجوز لكم الفطر.

فيثبت الحكم بثبوت الشرط وينتفى بانتفائه.

٣ - مفهوم الغاية:

وهو أن يعلق الحكم على بلوغ غاية، بكلمة «حتى» أو غيرها.

وذلك كقوله تعالى: ﴿فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً

---

(٦٢) الأحكام: ٣/١٤٤، رفع الحاجب: ١/ق ٩٧ـأ، جمع الجوامع. ١/٢٤٥.

غيره﴾ أي فاذا نكحت زوجاً آخر، جاز لزوجها الأول نكاحها، اذا طلقها الزوج الآخر الذي نكحته.

وكقوله تعالى: ﴿وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود﴾ أي فاذا تبين فلا يجوز لكم الأكل.

٤ ـ مفهوم العدد:

وهو أن يعلق الحكم بعدد من الأعداد.

وذلك كقوله تعالى: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ أي لا أكثر من ذلك ولا أقل.

وكقوله عليه الصلاة والسلام: «اذا ولغ الكلب في اناء أحدكم فليغسله سبع مرات» أي لا أقل من ذلك.

٥ ـ مفهوم اللقب:

وهو أن يعلق الحكم بالاسم وما في معناه كاللقب والكنية.

وذلك كقول الله تعالى: ﴿محمد رسول الله﴾ فاننا لو قلنا بالمفهوم هنا، للزمنا نفي الرسالة عن غيره من الرسل، وهذا كفر.

ولذلك ذهب الأصوليون الى أن هذا المفهوم، ليس بحجة، ولا يعمل به.

وأما ما سواه من المفاهيم الأربعة التي ذكرناها، وهي: الصفة، والشرط، والغاية، والعدد، فانها حجة، يجب العمل بها، والاعتماد عليها. والله اعلم[٦٣]

---

(٦٣) التبصرة: ٢١٨، اللمع: ٢٩، المستصفى: ٢/٢٠٤، المعتمد: ٢/١٦٢، الأحكام: ٣/٩٣، ١٤٦، المحصول: ٢/٢٠٥ ـ ٢٥٠، الإبهاج ونهاية السول: ١/٢٣٥، المنتهى: ١٠٨، المنخول: ٢٠٨، رفع الحاجب: ٢/ق ٩٢ ـ أ، منتهى السول: ٢/٧٠ ـ ٧٣، التمهيد: ٢٤٥، جمع الجوامع) ٢٣٥، مختصر ابن اللحام: ١٣٢، شرح تنقيح الفصول: ٥٣، تيسير التحرير: ١/٩٨، تقرير التحبير ١/١١٥، الأم الشافعي: ٢/٤.



البَابُ الثَّالِث

في

الأوامر والنَّواهي

وفيه فصلان:

الفصل الأول: في الأوامر.

الفصل الثاني: في النواهي.

الفصل الأول

في

الأوامر

وفيه مسائل:

المسألة الأولى

في

تعريف الأمر

الأمر: هو القول الطالب للفعل، بلا علو، ولا استعلاء.(٦٤)

وللوقوف على حقيقة هذا التعريف، لا بد من معرفة الآتي:

١ ـ المراد بالأمر هنا، هو الأمر اللساني، وهو لفظ «أ م ر» أي اللفظ المنتظم من هذه الحروف، وهي ألف، ميم، راء، لا في مدلولها وهو في صيغة «افعل» ولا في نفس الطلب، وهو المعنى القائم في النفس.

٢ ـ الأمر حقيقة في القول الطالب للفعل، لتبادر الفهم اليه عند اطلاقه، والتبادر من أمارات الحقيقة.(٦٥)

فإذا سمعنا قول القائل: «أمر الأمير» فهمنا منه أنه طلب فعلاً ما بالقول المخصوص.

وبناء على ذلك فهو مجاز في الفعل، كقوله تعالى: ﴿وشاورهم في الأمر﴾ أي في الفعل الذي تعزم عليه.

---

(٦٤) الإبهاج ونهاية السول: ٢/٢.

(٦٥) جمع الجوامع: ٣٦٦/١.

ومجاز في الشأن، كما في قوله تعالى: ﴿وما أمر فرعون برشيد﴾ أي: وما شأنه برشيد.

٣ - القول: كلمة يدخل فيها الأمر وغيره من الانشاء، كما يدخل فيها الخبر، وتشمل الأمر النفسي واللساني، ولذلك كان لا بد من ذكر بعض القيود، لإخراج ما ليس بأمر من التعريف.

٤ - الطالب: قيد خرج به الأمر النفساني، لأنه هو الطلب، لا الطالب، كما خرج به الخبر وشبهه مما ليس بأمر.

٥ - للفعل: قيد خرج به النهي، لأنه قول طالب للترك.

٦ - لا يشترط في الأمر حتى يتحقق لا علو[٦٦]، ولا استعلاء[٦٧]، فإنه أمر، وإن لم يتوفرا فيه، خلافاً لمن شرط ذلك.

والعلو: هو صدور الطلب من الأعلى إلى الأسفل، كطلب الله من عباده، والأمير من رعيته، والسيد من عبده أو خادمه.

والاستعلاء: وهو صدور الطلب من الطالب بعظمة وتعال، وإن لم يكن ممن يتصف بصفة العلو كطلب الجندي من قائده شيئاً، ولكن بغلظة واستعلاء، وكطلب الفقير من الغني شيئاً من المال بغلظة واستعلاء، لا بذلة وتمسكن.

فالعلو صفة المتكلم، والاستعلاء صفة الكلام.

---

(٦٦) وقد اعتبر المعتزلة العلو كما نقله عنهم الرازي في المحصول: ٢/١٩، وإمام الحرمين في البرهان: ١/٢١٦، وكما صرّح به المعتزلة أنفسهم في كتبهم، وانظر المغني للقاضي عبدالجبار: ١٧/١٢٠ - ١٢٤ قسم الشرعيات، وتبعهم على هذا ثلاثة من كبار أصحابنا الشافعيين الشيرازي في التبصرة: ١٧، واللمع: ٧، وابن الصباغ في الشامل، وابن السمعاني في القواطع: ٤٥ من تحقيقنا.

(٦٧) وقد شرطه أبو الحسين البصري في المعتمد: ١/٤٩ و ١٨١، وتبعه عليه الرازي في المحصول: ٢/٢٢.

وشرط القاضي عبدالوهاب العلو والاستعلاء معاً، وانظر التمهيد: ٢٦٥، والاحكام: ٢/٢٠٤، والمنتهى: ٦٦.

وما جرى عليه علماء البلاغة، والمنطق، وغيرهم من أن الطلب إذا صدر من الأعلى إلى الأسفل، فهو أمر، وإذا كان من المساوي إلى مساويه، فهو التماس، وإذا كان من الأدنى إلى الأعلى، فهو سؤال ـ إنما هو اصطلاح خاص لهم ـ.

اصطلاح علماء المنطق والبلاغة

وأما الأصوليون فإنهم يسمون الجميع أمراً.

قال الله تعالى على لسان فرعون: ﴿ماذا تأمرون﴾ فإنه سمى كلامهم لفرعون أمراً مع أنهم أدنى منه منزلة، ويعتقدون فيه الألوهية، فلا يتصور منهم أن يرفعوا أصواتهم أمامه.

إذا فلا يشترط في الأمر لا علو ولا استعلاء.

الأمر والارادة:

مما مر معنا في تعريف الأمر وشرحه، يمكننا أن نتصور الأمر، وندرك أنه مخالف لغيره من العبارات.

كما أنه مخالف للارادة على ما ذهب اليه أهل السنة، خلافاً للمعتزلة. فالارادة شيء. والأمر شيء آخر.

فقد يأمر الانسان ولا يريد، كمن ضرب عبده لأنه لم يطعه، ثم أراد أمام القاضي ـ بعد أن رفع أمر الضرب اليه ـ أن يبين له عصيان العبد وعدم طاعته، فإنه يأمره بأن يسقيه الماء، وهو لا يريد منه أن يستجيب. حتى يبين للقاضي عدم طاعته.

وقد يريد ولا يأمر، كمن أمر ابنه الصغير بحفظ دروسه، ثم قال له: إذا حفظت دروسك أعطيتك جائزتك، وإذا لم تحفظ عاقبتك، ثم تركه ليمتحن طاعته، فوجده يلعب، ولا يقرأ، فتركه، وهو قادر على منعه من اللعب، فإنه هنا أراد منه أن يلعب، لمقدرته على منعه، فالولد لم يلعب رغم أنف والده، وإنما بارادته، ولكنه لم يأمر باللعب.

الفرق بين الأمر والارادة

فهنا أراد ولم يأمر.

فتبين لنا من خلال هذين المثالين الفرق بين الأمر والارادة، وإنهما شيئان متباينان ومختلفان.

فقد يأمر ويريد، كايمان أبي بكر، فقد أمر الله به وأراده.

وقد يأمر ولا يريد، كايمان أبي لهب، فقد أمر الله به، وما أراده.

وقد لا يأمر ولا يريد، ككفر من مات مؤمناً، فإن الله لم يأمر به ولا أراده.

وقد لا يأمر ويريد، ككفر مسيلمة، فإن الله لم يأمر به، ولكنه أراده[٦٨].

(٦٨) الإبهاج ونهاية السول: ٢/٨، جمع الجوامع ١/٣٧٠، وانظر شرحنا على التبصرة: ١٨.

المسألة الثانية
في
صيغة الأمر

قد ذكرنا أن الأمر هو القول الطالب للفعل.

والآن نريد أن نتكلم على صيغته، والمعاني التي ترد لها هذه الصيغة.

أما صيغته التي تدل عليه فهي: «افعل» والفعل المضارع المقرون باللام: «ليفعل» واسم الفعل نحو «نزال، وصه».

وهذه الصيغة ترد لمعان كثيرة، أوصلها الامام ابن السبكي لستة وعشرين معنى،(٦٩) وهي:

١ ـ **الوجوب**: وذلك كقوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة﴾.

٢ ـ **الندب**: وذلك كقوله تعالى: ﴿فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا﴾.

٣ ـ **التأديب**: وذلك كقوله ـ ﷺ ـ لعمر بن أبي سلمة، وهو طفل صغير، ويده تطيش في الصفحة: «**كل مما يليك**».

والفرق بين الندب والتأديب، أن التأديب لتهذيب الأخلاق، واصلاح العادات، والندب لثواب الآخرة.

وإنما حملناه على التأديب هنا، لأن الصغير لا يخاطب بالمندوب، اذ هو حد أقسام الحكم الشرعي المتعلق بفعل المكلف، لا الصبي.

وما ذكره الامام الشافعي في عدة مواضع من كتاب «الأم» من حرمة الأكل مما لا يليه، بالنسبة للمكلف، حمله أصحابه ـ رضوان الله عليهم ـ على ما كان فيه ايذاء للجليس، لا على مجرد الأكل مما لا يليه، أو من رأس الطعام.

---

(٦٩) جمع الجوامع: ٣٧٢/١.

٤ ـ **الارشاد:** وذلك كقوله تعالى: ﴿إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه﴾ وقوله ﴿واستشهدوا شهدين﴾.

والفرق بينه وبين الندب أن الارشاد مصلحته دنيوية لتوثيق المعاملات، وضمان الأموال والحقوق، وأما الندب فالمصلحة فيه أخروية لنيل الثواب.

٥ ـ **الإذن:** وذلك كقول القائل لمن طرق بابه: ادخل.

٦ ـ **الاباحة:** وذلك كقوله تعالى: ﴿كلوا من الطيبات﴾.

٧ ـ **ارادة الامتثال:** وذلك كقول انسان لآخر عند العطش: اسقني ماء، فإن الغرض من هذا الأمر ارادة الامتثال، ولا مجال فيه للوجوب ولا لغيره.

٨ ـ **الاكرام:** وذلك كقوله تعالى لأهل الجنة: ﴿ادخلوها بسلام آمنين﴾.

٩ ـ **الامتنان:** وذلك كقوله تعالى: ﴿كلوا مما رزقكم الله﴾.

والفرق بينه وبين الاباحة أن الاباحة هي الاذن المجرد، والامتنان يذكر معه احتياجنا اليه أو عدم قدرتنا عليه، كالتعرض في هذه الآية إلى أن الله تعالى هو الذي رزقنا ما أباح لنا أكله.

كما أن الاباحة تكون في الشيء الذي سيوجد، بخلاف الامتنان، فإنه بالشيء الذي وجد.

١٠ـ **التهديد:** وذلك كقوله تعالى في خطاب الكفار، تهديداً لهم: ﴿اعملوا ما شئتم﴾ وقوله تعالى في خطاب ابليس تهديداً له: ﴿واستفزز من استطعت منهم﴾.

١١ـ **الإنذار:** وذلك كقوله تعالى: ﴿قل تمتعوا فإن مصيركم الى النار﴾.

والفرق بينه وبين التهديد، أن التهديد أعم من الانذار، فالتهديد هو التخويف، والانذار هو الابلاغ مع التخويف، فقوله تعالى: ﴿قل تمتعوا﴾ أمر بابلاغ هذا الكلام المخوف المقترن بذكر الوعيد.

١٢ـ **الإهانة**: وذلك كقوله تعالى إهانة للكافر يوم القيامة: ﴿ذق انك أنت العزيز الكريم﴾.

وضابطها: أن يؤتى بلفظ يدل على الخير والكرامة، ويراد منه ضد ذلك.

١٣ـ **الاحتقار**: كقوله تعالى حكاية عن موسى يخاطب السحرة: ﴿ألقوا ما أنتم ملقون﴾ أي فما تلقونه من السحر محتقر أمام المعجزة.

والفرق بينه وبين الإهانة أن الإهانة إنما تكون بقـول أو فعل، أو ترك قول، أو ترك فعل، كترك اجابته، والقيام له عند سبق عادته بذلك، ولا يكون بمجرد الاعتقاد، فإن من اعتقد في شيء أنه لا يعبأ به، ولا يلتفت اليه، يقال: انه احتقره، ولا يقال: انه أهانه.

والحاصل: أن الإهانة هي الانكاء: كقوله تعالى: ﴿ذق﴾ والاحتقار عدم المبالاة، كقوله تعالى: ﴿ألقوا﴾.

١٤ـ **التسخير**: والمراد به التذليل والامتهان، وذلك كقوله تعالى: ﴿كونوا قردة خاسئين﴾.

١٥ـ **التكوين**: وذلك كقوله تعالى: ﴿كن فيكون﴾.

والفرق بينه وبين التسخير أن التكوين سرعة الوجود عن العدم، وليس فيه انتقال من حالة إلى حالة، والتسخير هو الانتقال من حالة إلى حالة ممتهنة.

١٦ـ **التعجيز**: وذلك كقوله تعالى: ﴿فأتوا بسورة من مثله﴾ والمراد به اظهار العجز عند التحدي.

١٧ـ **التسوية**: وذلك كقوله تعالى: ﴿اصبروا أولا تصبروا﴾ أي سواء عليكم.

١٨ـ **الدعاء**: وذلك كقول القائل: رب اغفر لي ولوالدي.

١٩ـ **التمني**: وذلك كقول امرىء القيس:

ألا أيها الليل الطويـل ألا انجلي ... بصبح، وما الاصباح منك بأمثل

والتمني هو طلب المحال، بخلاف الترجي الذي هو طلب الممكن.

وإنما كان كلام امرىء القيس تمنياً، لأن ليل المحب طويل، فكأنه لطوله مستحيل الانجلاء.

٢٠ـ الخبر: وذلك كقوله ـ ﷺ ـ: «إذا لم تستح فاصنع ما شئت» أي: صنعت ما شئت.

٢١ـ الإنعام: بمعنى تذكير النعمة، وذلك كقوله تعالى: ﴿كلوا من طيبات ما رزقناكم﴾.

والفرق بينه وبين الامتنان، إن الامتنان يذكر معه احتياجنا اليه، كما مر، والانعام مختص بذكر أعلى ما يحتاج اليه.

٢٢ـ التفويض: وذلك كقوله تعالى حكاية عن السحرة في خطاب فرعون بعد أن أسلموا مع موسى: ﴿فاقض ما أنت قاض﴾.

٢٣ـ التعجب: وذلك كقوله تعالى: ﴿انظر كيف ضربوا لك الأمثال﴾.

٢٤ـ التكذيب: وذلك كقوله تعالى في خطاب اليهود: ﴿قل فأتوا بالتوراة فاتلوها ان كنتم صادقين﴾.

٢٥ـ المشورة: وذلك كقوله تعالى حكاية عن ابراهيم في خطاب ابنه اسمعيل حين عرض عليه رؤياه بذبحه: ﴿فانظر ماذا ترى﴾.

٢٦ـ الاعتبار: وذلك كقوله تعالى في خطاب عباده ليعتبروا: ﴿انظروا إلى ثمره إذا أثمر﴾ أي اعتبروا.

المسألة الثالثة
في
دلالة صيغة الأمر

قد ذكرنا في المسألة السابقة صيغة الأمر، والمعاني التي ترد لها هذه الصيغة. وبقي علينا أن نعرف، هل هذه الصيغة حقيقية في كل المعاني التي ذكرناها في المسألة السابقة، أم أنها حقيقة في بعضها، مجاز في الآخر؟.

اتفق علماء الأصول على أن صيغة الأمر ليست حقيقة في كل المعاني التي ذكرناها سابقاً، وإنما هي حقيقة في بعضها، مجاز في الآخر.

ثم ان الذين ذهبوا إلى أنها حقيقة في بعض هذه المعاني، حصروا الخلاف تقريباً في الأحكام الخمسة، وهي: الوجوب، والندب، والاباحة، والكراهة، والتحريم.

والجمهور على أنها حقيقة في الوجوب، مجاز في غيره من المعاني الأخرى التي ذكرناها.

فإذا ما وردت صيغة الأمر حملناها على الوجوب، إذ الأصل في الاطلاق الحقيقة، إلا إذا قامت قرينة تدل على أن المراد غير الوجوب من المعاني الأخرى التي مر ذكرها.(٧٠)

---

(٧٠) وهو اختيار الشيرازي في التبصرة: ٢٦، واللمع: ٧، وإمام الحرمين في البرهان: ٢١٦/١، والغزالي في المنخول: ١٣٤، والرازي في المحصول: ٦٦/٢، والبصري في المعتمد: ٥٨/١، ونسبه لأبي علي الجبائي في أحد قوليه: ٥٧/١، واختاره ابن الحاجب في المنتهى والمختصر، والبيضاوي في المنهاج، ونسبه إمام الحرمين للشافعي.

ونقل ابن السبكي عن الشيرازي في شرح اللمع أنه قال: وهو الذي أملاه أبو الحسن الأشعري على أصحاب أبي إسحق المروزي في بغداد.

إلا أن المشهور عن الأشعري التوقف كما نقله الشيرازي في التبصرة: ٢٧، وإمام الحرمين في البرهان: ٢١٦/١.

كما توقف الغزالي في المستصفى: ٤٢٣/١، والآمدي في الأحكام: ٢١٠/٢، والقاضي الباقلاني.

فإذا ما قرأنا قول الله تعالى: ﴿إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه﴾ فهمنا من هذه الصيغة الوجوب، بناء على أنه الحقيقة فيها.

إلا أن القرينة صرفته عنه إلى الارشاد، وهي أن الأمر بالكتابة إنما هو لصيانة الحقوق، والتوثق منها، والانسان حر في ماله، فقد يقرض انساناً قرضاً وهو واثق من أمانته، أو أنه لا يريد استيفاءه منه، أو أنه غير مهتم بالاستيفاء، وعند ذلك فلا حاجة للكتابة، لأن الله إنما شرعها من أجل حقه، وهو لا يريد التوثق منه لما ذكرنا، ولذلك حملنا الأمر على الارشاد، لا على الوجوب، ولا على الندب، لأنه إنما يراد لمصلحة أخروية، وهذا تصرف مادي محض.

الدليل على الوجوب:

وأما الدليل على أن صيغة الأمر للوجوب، فكثير، نكتفي منه بما ورد في كتاب الله تعالى من ذم ابليس حين أمره الله بالسجود لآدم فعصى، فقال الله له: ﴿ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك﴾ أي ما الذي حملك على عدم السجود ودعاك اليه؟ والله تعالى لا يريد في هذه الآية أن يستفهم منه عن السبب لأن ذلك محال عليه تعالى، لأنه يعلم السر والعلانية، وإنما يريد الله تعالى ذم ابليس وتوبيخه، على أساليب العرب في الاستفهام التوبيخي.

فلو لم يكن الأمر يفيد الوجوب، لقال ابليس لله تعالى: انك لم توجب علي، فلماذا توبخني؟

إلا أنه لما كان الأمر يفيد الوجوب، كان لزاماً عليه أن يسجد لأمر ربه، فلما لم يفعل، عصى، واستحق الذم.

كما أن الله تعالى أثنى على ملائكته بامتثالهم أمره، وعدم معصيتهم له. فقال: ﴿لا يعصون الله ما أمرهم﴾ فدل هذا على أن مخالفة الأمر معصية، والمعصية تستحق النار، لقوله تعالى: ﴿ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبداً﴾.

ولو لم يكن الأمر للوجوب لما كانت مخالفته معصية تستحق النار.

اعتقاد الوجوب قبل البحث عن القرائن:[71]

قد عرفنا أن الأمر حقيقة في الوجوب، مجاز في غيره، وأنه يحمل على الوجوب ما لم تقم قرينة تصرفه عنه إلى غيره من المعاني.

وإذا جاءتنا صيغة الأمر، تبادر إلى ذهننا منها الوجوب، إلا أن هذا لا يمنع أن تكون هناك قرينة لم نطلع عليها تصرفه عن هذا الوجوب الظاهر، إلى غيره من المعاني المجازية، كالندب والارشاد وغير ذلك.

وهذا شأن كل دليل، إذ يمكن أن يكون له معارض.

وبناء على ذلك، هل يجب على المجتهد وغيره من مقلديه اعتقاد ما هو ظاهر من الصيغة، وهو الوجوب، حتى يتمسك به ويعمل بمقتضاه، قبل البحث عن القرائن التي ربما توجد وتصرفه عنه، أم أنه لا يجب عليه ذلك، وأن الصيغة لا تكون للوجوب إلا عند انعدام القرائن التي تصرفها عنه إلى غيره من المعاني.

الأصح الذي عليه الجمهور أنه يجب عليه اعتقاد الوجوب، والعمل بمقتضاه قبل ظهور القرائن، والوقوف عليها، فإن التكليف إنما هو بالظاهر المتبادر، ولا يكلف بالقرائن التي لم تبلغه، ولم يقف عليها.

وهذا الكلام بذاته يرد في صيغة العموم قبل البحث عن المخصص، وسنشير اليه هناك ان شاء الله.

---

(71) جمع الجوامع: ١/٣٧٧.

المسألة الرابعة
في
الأمر بعد الحظر

قد مر معنا فيما سبق أن الأمر للوجوب حقيقة، وهذا إنما يكون إذا وردت صيغة الأمر ابتداء، وتجردت عن القرائن.

وهل يكون الحكم كذلك إذا ورد الأمر بعد النهي، فيحمل على الوجوب، أم يأخذ حكماً جديداً، بسبب تقدم الحظر عليه؟

نعني إذا نهانا الشارع عن شيء، ثم أمرنا به، فهل هذا الأمر للوجوب، كما لو كان ابتداء، أم أنه له حكم جديد، بسبب تقدم الحظر عليه قبل الأمر به؟

الذي ذهب اليه جمهور علماء الأصول أن الأمر إذا ورد بعد الحظر، يفيد الاباحة، لا الوجوب، ويكون حقيقة فيها، لتبادرها إلى الذهن حينئذ، وغلبة استعماله فيها، والتبادر من أمارات الحقيقة.

وذلك كتحريم الله تعالى الصيد على المحرم في قوله: ﴿وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما﴾ وقوله: ﴿غير محلي الصيد وأنتم حرم﴾ وبعد ذلك أمر الله بالصيد في قوله: ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾ فهذا أمر بالصيد بعد حظره، وهو للاباحة، لا للوجوب.(٧٢)

---

(٧٢) وإليه ذهب ابن الحاجب في المنتهى: ٧١، والمختصر: ١/ق ٣٣٥ ـ ب، ونقله ابن برهان في وجيزه عن أكثر الفقهاء والمتكلمين ونقله الخلاني عن أصحابنا الشافعيين، وانظر الإبهاج: ٢٧/٢، والمعتمد: ٨٢/١.
قال الشيرازي في التبصرة: ٣٨، وهو ظاهر قول الشافعي.
قال ابن السبكي: ونقله ابن التلمساني في المعالم عن نص الشافعي، والأصبهاني في شرح المحصول، وقال القاضي في مختصر التقريب: إنه أظهر أجوبة الشافعي.
هذا وفي المسألة مذاهب اخرى، وتفصيل، فانظر شرحنا على التبصرة: ٣٨.
وشرحنا على القواطع: ٥٤.

وكتحريم البيع وقت النداء ليوم الجمعة في قوله تعالى: ﴿إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع﴾ ثم قال تعالى: ﴿فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله﴾ فالبيع بعد الصلاة مباح وليس بواجب

وكتحريم وطء الحائض أثناء الحيض في قوله تعالى: ﴿فاعتزلوا النساء في المحيض﴾ ثم أمر الله به بعد الحيض في قوله: ﴿فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله﴾ فالاتيان بعد الطهر مباح وليس بواجب.

الأمر بعد الاستئذان:[73]

وكالأمر بعد الحظر، الأمر بعد الاستئذان، وذلك كما لو استأذن انسان بالدخول للبيت، فقال: أأدخل؟ فقيل له: ادخل، فإن الأمر في هذه الحالة للاباحة عند الجمهور، لوروده بعد الاستئذان.

النهي بعد الوجوب:

هذه المسألة عكس السابقة، وهي أن يوجب الشارع شيئاً، ثم ينهي عنه بعد ذلك، فهل يكون الأمر كما لو نهي ثم أمر، فيحمل النهي هنا على الاباحة كما حمل الأمر هناك عليها، أم أنه يكون خلاف ذلك فيحمل على التحرم؟

الذي ذهب اليه الجمهور من القائلين بأن الأمر بعد الحظر للاباحة ـ هو أنه هنا للتحرم، لا للاباحة.

والفرق بينه وبين الأمر بعد الحظر من وجهين:

١ ـ ان حمل النهي على التحرم يقتضي الترك، وهو موافق للأصل الذي هو عدم الفعل، وحمل الأمر على الوجوب يقتضي الفعل، وهو خلاف لأصل.

٢ ـ إن النهي لدفع المفاسد، والأمر لجلب المصالح، ودرء المفاسد مقدم على جلب المصالح في الشرع.[74]

---

(٧٣) انظر التمهيد للإسنوي: ٢٧٣.

(٧٤) جمع الجوامع: ١/٣٧٩، نهاية السول: ٢/٣٥.

النهي بعد الاستئذان: التحريم

وهو ما وقع جواباً بعد الاستئذان، وحكمه التحريم، كالمسألة السابقة، ومثاله ما رواه مسلم، عن المقداد. قال: أرأيت ان لقيت رجلاً من الكفار، فقاتلني، فضرب احدى يدي بالسيف، فقطعها، ثم لاذ مني بشجرة، فقال: أسلمت لله تعالى، أفأقتله يا رسول الله ان قالها؟ قال: لا.

فهو دال على حرمة قتله.

المسألة الخامسة
في
الفور والتكرار

١ ـ الأمر المطلق لا يفيد التكرار ولا المرة:[٧٥]

إذا ورد الأمر من الشارع أو غيره، مقيداً بالمرة أفادها، وان ورد مقيداً بالتكرار أفاده اتفاقاً.

وإذا ورد الأمر مطلقاً، عارياً عن قيد المرة أو التكرار، فالجمهور على أنه لا يفيد المرة، ولا التكرار، ولا يدفعهما.

وإنما يفيد طلب الماهية، وتحقيق المأمور في الخارج، إلا أن هذا لا يمكن أن يتحقق بدون الفعل مرة واحدة، ولذلك كانت المرة من ضروريات تحقق المأمور، أما الأمر بذاته، فإنه لا يدل على المرة، ولا على التكرار، ولا يمنع منهما، بل هو ساكت عنهما.

٢ ـ الأمر المعلق بصفة أو بشرط:[٧٦]

ما ذكرناه من عدم افادة الأمر المرة أو التكرار، إنما هو في الأمر المطلق، كما ذكرناه، أما إذا علق الأمر على صفة أو شرط. كقوله تعالى: ﴿وان كنتم جنباً فاطهروا﴾ وقوله: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا﴾.

فالشرط والصفة اما أن يكونا علة أولاً.

فإن لم يكونا علة، فإن الأمر لا يفيد التكرار أيضاً، وذلك كما لو قال الموكل لوكيله: إذا جاء شهر رجب فأعتق عبداً من عبيدي، فإن هذا الأمر لا يدل على التكرار، ولا يعتق الوكيل أكثر من عبد واحد.

---

(٧٥) وهو اختيار إمام الحرمين في البرهان: ٢٢٤/١، والغزالي في المستصفى: ٢/٢، والمنخول: ١٠٨، والرازي في المحصول: ١٦٢/٢، والبيضاوي في المنهاج: ٢٩/٢، إبهاج، والآمدي الإحكام: ٢٢٥/٢، وابن الحاجب في المنتهى: ٦٧ والمختصر.

ألا أن إمام الحرمين والغزالي توقفاً في احتمال التكرار، وانظر شرحنا على التبصرة: ٤١.

(٧٦) نهاية السول: ٤١/٢.

وأما إذا ثبتا علة فإن الأمر في هذه الحالة يفيد التكرار، ولكن لا بذاته وإنما يفيد التكرار بتكرر العلة، كما في الآيتين السابقتين.

وقيل يفيد التكرار مطلقاً، وقيل غير ذلك، والمسألة محل نظر.

٣ ـ دلالة الأمر على الفور والتراخي:[٧٧]

قد عرفنا أن الجمهور على أن الأمر لا يفيد التكرار، ولا يدفعه.

وهل يدل الأمر على الفور أو التراخي، بحيث إذا ورد الخطاب من الشارع بأمر ما، دلنا هذا الأمر على وجوب العمل فوراً، وبدون مهلة، أو دلنا على أن الواجب على التراخي، بحيث يجب على المأمور أن يؤخر الفعل لثاني الوقت، ولو أتى به في أول الوقت لم يعد ممتثلاً.

الجمهور على أن الأمر المطلق، المجرد عن القرائن، كما لا يدل على التكرار، لا يدل، على الفور، ولا على التراخي، وإنما يدل على مجرد الطلب الواجب، إذا أتى به المأمور في أي وقت من أوقاته أجزأه.

وإذا وجدنا بعض الأوامر واجبة على الفور، أو التراخي، فإنما هو لقرينة خارجية احتفت بها، لا من ذات الأمر.

اشتراط العزم:

إذا قلنا بأن الأمر لا يفيد الفور، ويجوز للانسان أن يأتي بالمأمور في أي وقت من أوقاته التي حددها له الشارع، هل يجب على الانسان المكلف إذا أراد أن يؤخر الفعل إلى الوقت الثاني بدلاً من الوقت الأول هل يجب عليه أن يعزم على الفعل في ثاني الوقت ليجوز له التأخير، أم لا يجب عليه العزم؟.

الجمهور على أنه لا يجب عليه العزم على الفعل في الوقت الثاني، وفي أي وقت فعل المأمور به أجزأه، عزم أو لم يعزم.

وإن كان يجب عليه في أحكام الايمان أن يعزم على الاتيان بالواجب عليه عند تذكره، والقدرة عليه، وهذا ليس من ذات الأمر، وإنما هو من أحكام الايمان، كما مر معنا في بحث الواجب المضيق والموسع ص/٦٠.

---

(٧٧) المحصول: ٢/١٨٩، وانظر شرحنا على التبصرة: ٥٢.

المسألة السادسة
في
الأمرين المتعاقبين

إذا ورد أمران متعاقبان، بفعلين متماثلين، والأمر الثاني غير معطوف على الأمر الأول، فله حالتان.[78]

الحالة الأولى: أن يمنع من القول بتكرار المأمور به مانع عادي، كتعريف أو غيره، حمل الأمر الثاني على التأكيد، وذلك نحو: «اضرب رجلاً، اضرب الرجل» «اسقني ماء، اسقني ماء».

فيحمل الأول على التأكيد من أجل التعريف، ويحمل الثاني على التأكيد لأن العادة تمنع من تكرره.

الحالة الثانية: أن لا يمنع من القول بتكرار المأمور به مانع، وذلك نحو: «صل ركعتين، صل ركعتين» فالأصح أنه يعمل بالأمرين، لفائدة التأسيس، المقدم على التوكيد.

أما إذا كان الأمر الثاني معطوفاً على الأول، وكان المأمور به قابلاً للتكرار، نحو: «صم يوم الخميس، وصم يوم الخميس» عمل بهما أيضاً، لفائدة التأسيس.

هذا كله إذا كان الفعلان متماثلين، فإن كانا مختلفين، فلا خلاف في اقتضائهما للمأمورين، وذلك نحو: «صم يوم الخميس، وصل صلاة الجمعة».

---

(78) التمهيد: ٢٧٧، المحصول: ٥/٢٥٣، جمع الجوامع: ١/٣٨٩، الأحكام: ٢/٢٧١.

خــاتمة

١ ـ الأمر بشيء عند المأمور وازع يحمله عليه:[79]

عرفنا فيما سبق أن الأمر حقيقة في الوجوب، وأنه ينصرف اليه عند التجرد عن القرائن فيحمل على ما يناسب الحال والقرينة.

فإذا ورد الأمر بشيء يتعلق بالمأمور، وكان عند المأمور وازع يحمله على الاتيان به، لم يحمل ذلك الأمر على الوجوب.

لأن الغرض من الوجوب، حث المأمور على طلب الفعل والقيام به، والرغبة القائمة في نفس المأمور في حالتنا هذه كافية لحمل المأمور على الفعل، دون ايجابه عليه.

كما أننا إنما نحمله على الوجوب ليتحقق الابتلاء، ويعرف أنه إنما فعل امتثالا، فإذا كانت الرغبة قائمة في النفس لم ندر أفعل امتثالا أم رغبة بما في نفسه.

وذلك كقول رسول الله ـ ﷺ ـ: «يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج».

فظاهر الأمر وان كان يقتضي الايجاب إلا أن الفقهاء لم يحملوه عليه، لما ذكرنا من الرغبة القائمة في النفس، الحاثة عليه.

٢ ـ الأمر بالأمر بالشيء:

إذا ورد أمر بالأمر بشيء ما، كقول القائل لزيد: مر عمرا بأن يبيع بقرتك. مثلاً، فهل يكون هذا الأمر موجهاً لعمرو من قبل القائل فيكون مأموراً، أم لا؟.

---

(٧٩) التمهيد: ٢٦٩.

الأصح أنه لا يكون أمراً بذلك الشيء[٨٠]. فلو أن القائل قال هذا الكلام، لا يكون كلامه موجهاً لعمر بالبيع، ولو أنه قال لعمرو بعد ذلك: لا تبع البقرة، لا يكون متناقضاً، لأن أمره الأول غير أمره الثاني، لأن الأول لم يتعلق به.

٣ ـ الأمر بالعلم بشيء:

إذا ورد أمر بالعلم بشيء ما، لا يستلزم هذا الأمر حصول ذلك الشيء الذي ورد الأمر بعلمه، في تلك الحالة. فقد يكون كذلك وقد لا يكون. فإذا قال القائل: اعلم أن زيدا قائم، لا يدل هذا الأمر على أن زيدا في هذه الحالة قائم، فقد يكون قائماً، وقد لا يكون[٨١].

٤ ـ الأمر بالأداء ليس أمراً بالقضاء:

إذا أمر الشارع بفعل في وقت معين، ولم يفعل المأمور ما أمر به، فهل يجب عليه قضاء ما أمر به بعد الوقت بنفس الأمر الأول، أم أنه يحتاج لأمر جديد فيه أمر بالقضاء.

الأصح الذي عليه الجماهير من الأصوليين أن الأمر بالأداء، لا يكون أمراً بالقضاء، فلا يستلزمه، وإن القضاء يحتاج لأمر جديد[٨٢].

٥ ـ الأمر بالشيء يدل على اجزاء المأمور به:

اتفق الأصوليون على أن الاتيان بالمأمور على وجهه الصحيح يدل على

---

(٨٠) وهو اختيار الآمدي في الأحكام: ٢٦٧/٢، ومنتهى السول: ١٥/٢، وابن الحاجب في المنتهى: ٧٢.

(٨١) التمهيد: ٢٧٦.

(٨٢) وهو رأي المحققين من الأصوليين من أهل السنة والمعتزلة، وعليه إمام الحرمين في البرهان: ٢٦٥/١، والغزالي في المستصفى: ١٠/٢، والمنخول: ١٢٠، والشيرازي في التبصرة: ٦٤، واللمع: ٩، والآمدي في الأحكام: ٢٦٢/٢، ومنتهى السول: ١٤/٢، وابن الحاجب في المنتهى: ٧٢، والمختصر، والرازي في المحصول: ٤٢٠/٢، وابن السبكي في جمع الجوامع: ٣٨٢/١.

الأجزاء، بمعنى الامتثال، أي يعتبر المأمور ممتثلا إذا فعل ما أمر به على وجهه الشرعي الصحيح.

كما اتفقوا على عدم الاجزاء بمعنى عدم سقوط القضاء، فيما إذا كان المأمور به مختل الشرط، أو الركن، أو الصفة.

وبقي شيء واحد، وهو الاجزاء بمعنى سقوط القضاء، فيما إذا أتى بالمأمور به على صفة الكمال.

فهل الاتيان بالمأمور على الوجه الذي أمر به يستلزم سقوط القضاء، ويكون فعله مجزأ عنه بنفس الأمر، أم لا؟

الجمهور من الأصوليين على أنه يستلزمه، وأنه يدل على سقوط القضاء، وأنه لا يطالب به، بل يكون فعله مجزأ عنه بنفس الأمر الأول، ولا يحتاج لأمر جديد يدل على الاجزاء. والله أعلم.[٨٣]

٦ - دخول الآمر في الأمر:

إذا أمر انسان عبده أو خادمه بأمر ما وبصيغة تتناوله، فالأصح عند الأصوليين أنه يدخل الآمر في أمره..

وذلك كما لو قال لعبده: أكرم من أحسن اليك، وقد أحسن هو اليه، فيتعلق به ما أمر به عبده.

ومنه دخول النبي - ﷺ - فيما يأمر به أمته، لأن الأصل عدم الخصوصية.

وسنأتي المسألة في أبحاث العموم إن شاء الله.[٨٤]

---

(٨٣) الأحكام: ١٦٢/٢، المنتهى: ٧١، رفع الحاجب: ١/ق ٣٣٢ - أ.

(٨٤) وهو اختيار إمام الحرمين في البرهان ٣٦٢/١، والغزالي في المستصفى: ٨٨/٢، والمنخول: ١٤٣، والآمدي في الأحكام: ٤٠٣/٢، والرازي في المحصول: ٢٥٢/٢ على تفصيل تبع فيه أبا الحسين البصري في المعتمد: ١٤٧/١، وابن الحاجب في المنتهى: ٨٦، والمختصر: ١/ق ٤٣٢ - أ رفع الحاجب، والقرافي في شرح التنقيح: ١٩٨، وهو مذهب الحنفية كما نصّ عليه في فواتح الرحموت: ٢٨٠/١، وابن الهمام في التحرير: ٢٥٦/١، تيسير التحرير، وانظر كتاب الشيرازي وأصوله: ٢٣٥ لتقف على مزيد بحث وتفصيل.

الفصل الثاني
في
النواهي

وفيه مسائل

المسألة الأولى
في
تعريف النهي وصيغته

إن الكلام على النواهي يشابه إلى حد كبير الكلام على الأوامر، ولذلك سوف نكتفي في كثير من المباحث بالاشارة اليها، دون تفصيل أو بيان، بناء على أنها مرت مفصلة في مباحث الأمر.

فمن ذلك تعريف النهي، فمن عرف ما ذكرناه في تعريف الأمر عرف معنى النهي هنا، بدون جهد أو مشقة.

فالنهي: هو القول الطالب للترك، بلا علو، ولا استعلاء.

صيغته ومعانيه:

وصيغته التي تدل عليه هي: «لا تفعل».

وهي ترد لسبعة معان:[85]

١ - **للتحريم:** وذلك نحو قوله تعالى: ﴿ولا تقربوا الزنا﴾ ﴿ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق﴾ ﴿ولا تنكحوا ما نكح أباؤكم من النساء﴾.

---

(٨٥) جمع الجوامع: ٣٩١/١.

٢ ـ **الكراهة:** وذلك نحو قوله تعالى: ﴿ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون﴾ وقوله ـ ﷺ ـ: «لا يمسكن أحدكم ذكره بيمينه وهو يبول».

٣ ـ **الدعاء:** وذلك نحو قوله تعالى: ﴿ربنا لا تزغ قلوبنا﴾

٤ ـ **الارشاد:** وذلك نحو قوله تعالى: ﴿لا تسألوا عن أشياء ان تبد لكم تسؤكم﴾.

والفرق بينه وبين الكراهة، أن المفسدة المطلوب درؤها في الارشاد دنيوية، وفي الكراهة دينية.

٥ ـ **التقليل والاحتقار:** وذلك نحو قوله تعالى: ﴿ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجاً منهم﴾ أي فهو قليل حقير، بخلاف ما عند الله، فإنه كثير، مهم، باقي.

والتقليل يكون في الكمية والمقدار، والاحتقار يكون في الكيفية والقدر.

٦ ـ **اليأس:** وذلك نحو قوله تعالى: ﴿لا تعتذروا اليوم﴾ أي كونوا يائسين من العذر وقبوله، فالمراد ايقاع اليأس وتحصيله لهم، لا أن ذلك حاصل.

٧ ـ **بيان العاقبة:** وذلك نحو قوله تعالى: ﴿ولا تحسبن الله غافلاً عما يعمل الظالمون﴾ وقوله تعالى: ﴿ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً، بل أحياء عند ربهم يرزقون﴾.

أي عاقبة الظالمين النار، وعاقبة الشهداء الحياة والجنة.

دلالة النهي على التحريم:

اتفق العلماء على أن صيغة النهي ليست حقيقية في كل المعاني التي ذكرناها في الفقرة السابقة.

والجمهور على أنها حقيقة في التحريم مجاز في غيره.[٨٦]

---

(٨٦) التبصرة: ٩٩، اللمع: ١٣، المحصول: ٤٦٩/٢، البرهان: ٢٨٣/١، جمع الجوامع: ٣٨٢/١.

وبناء عليه إذا وردت صيغة النهي مجردة عن القرائن، حملناها على التحريم، إذ هو الأصل في الاطلاق.

ولا نعدل بها عن التحريم الذي هو حقيقة فيها إلا عند قيام القرينة الصارفة لها عن التحريم إلى غيره من المعاني التي ترد لها.

وأما أنها حقيقة في التحريم فلقول الله تعالى: ﴿وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ فالله تعالى أمرنا بالانتهاء عما نهانا عنه رسول الله - ﷺ -، فيكون الانتهاء واجباً، لأن الأمر كما مر معنا للوجوب وإذا وجب الانتهاء، حرم الفعل.

النهي بعد الوجوب:

قد مر معنا أن الأمر بعد الحظر للاباحة، وأن النهي بعد الوجوب للتحريم، وذكرنا الفرق بينهما، هناك في مباحث الأمر.

دلالة النهي على الفور والتكرار:

قد مر معنا في مباحث الأمر أنه لا يدل على الفور ولا التراخي كما أنه لا يدل على المرة أو التكرار، وإنما هو لطلب الماهية.

إلا أن النهي يختلف عن ذلك، فإنه يفيد الفور والتكرار، ما لم يقيد بمرة أو تراخي.

والفرق بين الأمر والنهي، أن الأمر يراد منه اثبات المأمور به وايجاده، وهذا يتحقق بحصول الأمر مرة واحدة في الخارج، ولا حاجة معه إلى التكرار.

وأما النهي، فإنه يراد منه انتفاء المنهي عنه، وهذا لا يمكن أن يتحقق إلا إذا انتفى في جميع الأوقات، لأنه لو فعل مرة واحدة لما وجدت حقيقة النهي.

مقتضى النهي فعل الضد:

الشيء الذي يتعلق به النهي ويقتضيه إنما هو فعل ضد المنهي عنه، فإذا قال قائل: لا تتحرك، فمعناه: اسكن.

وذلك لأن العدم الأصلي المستمر حاصل، والحاصل لا يمكن تحصيله،

فمقتضى النهي ليس اعدام المنهي عنه، لأنه معدوم، وإنما هو أمر وجودي ينافي المنهي عنه، وهو فعل الضد.

أنواع المنهي عنه:

النهي اما أن يرد على واحد بعينه واما أن يرد على أشياء متعددة.

١ ـ أن يرد على واحد بعينه، وهذا يقتضي تحريمه ولا كلام.

٢ ـ أن يرد على أشياء متعددة وهو في هذه الحالة ينقسم إلى قسمين:

أ ـ أن ينهي عن الجمع بينها، مع اباحة كل واحد منها على انفراده، وذلك كتحريم الجمع بين الأختين، وبين البنت وعمتها وخالتها، فإن نكاح كل واحدة منها مفردة جائز وإنما المحرم الجمع بينهما.

ب ـ أن ينهي عن الجميع دفعة واحدة، أي عن كل واحد بعينه، فلا يجوز فعله بحال، كالمنهي عنه بعينه.

وذلك كالنهي عن السرقة، والزنا، وشرب الخمر، فإن مقتضاه تحريم الجميع، جمعاً وتفريقاً.

المسألة الثانية
في
دلالة النهي على الفساد

قد عرفنا أن مطلق النهي المجرد عن القرائن يقتضي تحريم المنهى عنه، وأنه يفيد الفور والتكرار.

وهل يدل على فساد المنهى عنه أم لا؟ له حالات، يختلف الحكم باختلافها، على ما ذهب اليه الجمهور.[87]

وسواء في ذلك نهي التحريم، ونهي التنزيه.

والفساد المستفاد من النهي، شرعي، لا لغوي.

الحالة الأولى: أن يكون المنهى عنه عبادة:

اذا كان النهي راجعاً الى العبادة، دل على فسادها.

سواء نهى عنها لعينها، كصلاة الحائض وصومها.

أو نهى عنها لأمر قارنها، وكان لازماً لها، وذلك كصيام يوم العيد، أو صلاة النفل المطلق في الأوقات المكروهة، المنهى عنها، لفساد الأوقات اللازمة لها بفعلها فيها، ولما في الصيام يوم العيد من الاعراض عن ضيافة الله.

فإن النهي عنها يقتضي فسادها، وعدم صحتها

وذلك لأن الصلاة لو صحت، لوقعت مأموراً بها، أمر ندب، لعموم الأدلة الطالبة للعبادة.

ثم الأمر بها يقتضي طلب فعلها، والنهي عنها يقتضي طلب تركها، وذلك جمع بين النقيضين، وهذا محال غير جائز.

---

(٨٧) نهاية السول: ٥٣/٢، جمع الجوامع: ٣٩٣/١.

الحالة الثانية: أن يكون المنهي عنه معاملة

وهذه الحالة لها أربع صور.

الصورة الأولى: أن يكون النهي راجعاً الى عين المعاملة ونفس العقد، وذلك كالنهي عن بيع الحصاة، كأن يقول اذا رميت بهذه الحصاة فهذا مبيع منك بعشرة مثلاً، على أحد التفسيرات في الحديث، فيجعلون نفس الرمي بيعاً، فالبيع في هذه الحالة باطل، لاختلال العقد باختلال الصيغة التي هي أحد أركانه.

فالنهي في هذه الصورة يفيد الفساد.

الصورة الثانية: أن يكون النهي راجعاً الى أمر داخل في المعاملة، وجزء العقد، وذلك كالنهي عن بيع الملاقيح، وهو بيع ما في بطون الأمهات من الأجنة، وذلك لانتفاء صفة مهمة معتبرة في البيع، الذي هو ركن من أركان البيع، داخل في ماهيته، وهذه الصفة هي كونه مرئياً، مقدوراً على تسليمه عند العقد.

والنهي في هذه الصورة أيضاً يدل على الفساد، لفساد ركن المبيع.

الصورة الثالثة: أن يكون النهي لأمر خارج عن العقد الا أنه لازم له، وذلك كالنهي عن بيع درهم بدرهمين.

فالنهي هنا وارد من أجل الزيادة في أحد العوضين، وهذا أمر خارج عن نفس العقد، لأن المعقود عليه، وهو الدرهم قابل للبيع في الأصل، وكونه زائداً أو ناقصاً صفة من أوصافه، لازمة له، فالنهي ليس لنفس العقد، وانما لصفته اللازمة له.

والنهي أيضاً في هذه الصورة يدل على الفساد.

الصورة الرابعة: أن يكون النهي راجعاً لأمر خارج عن العقد أو المعاملة غير لازم لها.

وذلك كالنهي عن البيع وقت النداء من يوم الجمعة، فان النهي راجع الى أمر خارج عن عين المعاملة والعقد، وهو الخوف من تفويت صلاة الجمعة، وليس لذات البيع، لأن المحرم ليس خصوص البيع، وانما هو كل عمل يؤدي الى تضييع الصلاة يوم الجمعة.

وتفويت العبادة أمر مقارن للبيع، الا أنه غير لازم له، فقد يكون بالبيع، وقد يكون بغيره.

والنهي في هذه الصورة لا يدل على الفساد، لأن النهي ليس لذات البيع، وانما هو من أجل الحفاظ على الصلاة، وعدم تضييعها وقد يحصل البيع وهما في الطريق الى الصلاة، ولا يؤدي الى تضييعها.

وكالبيع وقت النداء الصلاة في المكان المغصوب، والوضوء بماء مغصوب، والمسح على خف من الحرير المحرم على الرجال، وغير ذلك. مما لم ينه عنه لعينه، وانما لأمر خارج عنه غير لازم له.

فالنهي هنا ليس لذات الصلاة، ولا لذات الوضوء، وانما هو لما قارنها من الغصب المحرم فالصلاة صحيحة، والغصب حرام.[88]

وذهب الامام أحمد بن حنبل ـ رضي الله عنه ـ مع بعض الأصوليين الى أن النهي يدل على الفساد مطلقاً.

وقيل غير ذلك، والله أعلم.

---

(٨٨) هذا وفي المسألة خلاف منتشر طويل، فانظر شرحنا في التبصرة: ١٠٠، والقواطع: ١٣٣.

وذهب الغزالي في المنخول: ١٢٦، والآمدي في الأحكام: ٢/٢٧٦، والشيرازي في التبصرة: ١٠٠، وابن السمعاني في القواطع: ١١٣، والقرافي في شرح التنقيح: ١٧٣، ذهبوا إلى أنه يدل على الفساد مطلقاً.

وذهب الغزالي في المستصفى: ٢/٢٥ إلى أنه لا يدل على الفساد تبعاً لأبي الحسن الأشعري والباقلاني، وقيل: أنه مذهب إمام الحرمين، إلا أن الظاهر من كلامه يخالفه.



الباب الرابع

في

العموم والخصوص

وفيه فصلان



الفصل الأول
في
العموم

وفيه مسائل

المسألة الأولى
في
تعريف العام

العام: لفظ، يستغرق الصالح له، من غير حصر.(٨٩)

فقولنا: لفظ، يخرج المعنى، لأن العموم من عوارض الألفاظ على الأصح، دون المعاني.

يستغرق الصالح له: أي يتناول كل فرد مما يصلح لدخوله فيه دفعة واحدة.

فخرج بذلك المطلق، لأنه لا يدل على شيء من الأفراد فضلا عن أن يستغرقها.

وخرجت النكرة في سياق الاثبات، مفردة كانت، أو مثناة، أو مجموعة، أو اسم عدد، كرجل، ورجلين، ورجال، وعشرة، فانها تتناول ما تصلح له، ولكن على سبيل البدل، لا على سبيل العموم والاستغراق، وذلك نحو قولك: أكرم رجلا، وتصدق بعشرة دراهم، فان الرجل لا يستغرق

---

(٨٩) جمع الجوامع: ٣٩٨/١، والمعتمد: ٢٠٣/١، والقواطع: ١٤٥، والأحكام: ٢٨٦/٢.

جميع الرجال، وكذلك العشرة، لا تستغرق جميع العشرات، والمأمور يخرج من العهدة باكرامه رجلا واحداً، دون تعيين له، وبتصدقه بعشرة واحدة، دون تعيين لها.

من غير حصر: هذا قيد خرج به اسم العدد من حيث استغراقه لآحاده، فانه لا شك يستغرقها، ولكن بحصر، كالعشرة مثلاً، فانها تستغرق آحادها، ولكن لا تزيد عليها، فهي محصورة، ولا كذلك العموم، فانه يستغرق كل ما يصلح له من غير حصر. وذلك كما لو قال القائل: لا تكرم الملاحدة، فانه نهي عن اكرام كل من يصدق عليه أنه ملحد، بدون استثناء.

ويدخل في هذا الحد:

اللفظ المستعمل في حقيقتيه، كالقرء مثلاً، الشامل لأفراد الحيض والطهر.

كما يدخل فيه اللفظ المستعمل في حقيقته ومجازه، فيكون اللفظ شاملا لأفراد المعنى الحقيقي، والمعنى المجازي، وذلك كاللمس، فانه يراد به الجس باليد، والوطء.

ويدخل فيه اللفظ المستعمل في مجازيه، فيكون شاملاً لأفراد المعنيين المجازيين، كالشراء، المراد به السوم، والشراء بالوكيل.

كما يدخل فيه أيضاً المشترك المستعمل في أحد معنييه، اذا قامت القرينة على أن المراد به أحد المعنيين، اذ هو مع قيام القرينة لا يصلح للمعنى الثاني. فاذا كان عاماً استغرق جميع ما يصلح له.

دخول الصورة النادرة وغير المقصودة في العموم:

عرفنا أن العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له، الا أنه في بعض الحالات يطلق اللفظ العام، وتكون هناك بعض الأفراد النادرة، التي لا يتبادر الى الذهن ارادتها، كما يوجد بعض الأفراد التي لم يقصدها المتكلم في كلامه، فهل تدخل هذه الصورة النادرة، بناء على استغراق اللفظ لجميع ما يصلح له ندر أو اشتهر، قصده أو لم يقصده، أم لا تدخل، بناء على ندرتها وعدم قصدها.

اتفق الأصوليون على أن هذه الصورة النادرة، والصورة التي لم تقصد تدخل في العموم قطعاً اذا قامت القرينة على قصدها، وتخرج منه قطعاً، اذا قامت القرينة على على عدم ارادتها.

وبقي ما اذا لم تقم القرينة، وذلك كالفيل في الصورة النادرة، فانه ذو خف، وقد تقع المسابقة به الا أنها نادرة، فهل يدخل في قول رسول الله - ﷺ -: «لا سَبَقَ الا في خف، أو نصل، أو حافر» فيشمله الحكم، ويصح السبق به، بناء على عموم اللفظ وتناوله، أم لا يدخل بناء على ندرته.

جمهور الأصوليين على أنه داخل، مراعاة لشمول اللفظ وعمومه، ما لم تقم القرينة على عدم ارادته.

ومثال الصورة التي لم تقصد، وتدرك بالقرينة، ما لو قال الموكل لوكيله: اشتر عبيد فلان، وفيهم من يعتق عليه من أب أو أم، الا أنه لم يعلم به حالة التوكيل.

فالصحيح عند الاصوليين دخول الصورة التي لم تقصد، وعليه يصح الشراء، ويعتق عليه من يعتق بالملك.[٩٠]

دلالة العام:[٩١]

العام اما أن يقوم دليل على انتفاء تخصيصه، أو لا يقوم، فان قام دليل على انتفاء تخصيصه، فانه يكون قطعي الدلالة على كل أفراده، اتفاقاً، وذلك كقوله تعالى: ﴿والله بكل شيء عليم﴾ فقد قام الدليل العقلي على انتفاء تخصيصه، وعليه فان علم الله متعلق بكل شيء قطعاً، وكقوله تعالى: ﴿ولله ما في السموات وما في الأرض﴾ فقد قام الدليل العقلي على عدم تخصيصه، وعليه فان دلالة الآية على ملكية الله لكل شيء في السموات والأرض قطعية، اتفاقا.

وأما اذا لم يقم الدليل على انتفاء التخصيص عن العام، فانه في هذه

---

(٩٠) جمع الجوامع: ١/٤٠٠.

(٩١) جمع الجوامع: ١/٤٠٧.

الحالة يدل على أصل المعنى دلالة قطعية.

وذلك كدلالة العموم على الواحد، فيما ليس بجمع، ودلالته على الثلاثة فيما هو جمع.

لأنه لا يحتمل خروجه بالتخصيص، كما سيأتي، بل ينتهي اليه التخصيص، ولو خرج من الحكم لكان نسخاً لا تخصيصاً، ولذلك كانت الدلالة عليه قطعية.

وأما دلالته على جميع الأفراد، فدلالة ظنية، لاحتمال ورود التخصيص عليها، وان لم يظهر لنا المخصص الآن، وذلك لكثرة التخصيصات في العمومات.

وذهب الحنفية الى أن دلالة العام على جميع أفراده، فيما لم يقم الدليل على انتفاء التخصيص عنه، أيضاً قطعية، للزوم معنى اللفظ له قطعاً، حتى يظهر خلافه، من تخصيص في العام، أو غير ذلك.

عموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال والأزمنة والبقاع:[٩٢]

اذا كان اللفظ عاماً في الأشخاص، كقوله تعالى: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ ﴿السارق والسارقة فاقطعوا﴾ فان الزاني، والسارق، وغيرهما من الأشخاص، لا غنى له عن الزمان، والمكان، والحال، اذ هذه الأمور لازمة له، ولذلك كان العموم في الأشخاص يستلزم العموم في الأحوال، والأزمنة، والبقاع، أي فاجلدوا واقطعوا على أي حال، وفي أي زمان ومكان.

وقوله تعالى: ﴿لا تقربوا الزنا﴾ أي لا يقربه كل منكم على أي حال وفي أي زمان ومكان.

وقوله تعالى: ﴿فاقتلوا المشركين﴾ أي اقتلوا كل مشرك، على أي حال وفي أي زمان ومكان.

ويستثنى من ذلك ما يخصه الدليل، كأهل الذمة، والزاني المحصن اذ يرجم بدلاً من أن يجلد.

(٩٢) جمع الجوامع: ٤٠٨/١.

المسألة الثانية
في
صيغ العموم

العموم الثابت بالألفاظ ـ على ما ذكرناه من أنه من عوارض اللفظ حقيقة ـ ينقسم الى ثلاثة أقسام.

القسم الأول: أن يكون ثابتاً بنفسه لغة.

القسم الثاني: أن يكون ثابتاً عرفاً.

القسم الثالث: أن يكون ثابتاً عقلاً.

ـ وسنتكلم على كل قسم من هذه الأقسام[٩٣]

القسم الأول: وهو في العموم المستفاد من وضع اللغة، وله حالان:

الحالة الأولى: أن يكون مستفاداً من وضع اللغة بنفسه، بدون قرينة يحتاج اليها، وهو أنواع، منها ما يكون عاماً في العاقل وغيره، ومنها ما يكون عاماً في العاقل خاصة، ومنها ما يكون عاماً في غير العاقل، ومنها ما يكون عمومه في الزمان أو المكان.

النوع الأول: وهو ما يكون عاماً في العاقل وغيره على السواء، وله ألفاظ تدل عليه، وهي:

١ ـ **كل:** وهي أقوى صيغ العموم، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿كل نفس ذائقة الموت﴾ وقوله: ﴿كل حزب بما لديهم فرحون﴾ وقوله: ﴿ان كل من في السموات والأرض الا آتي الرحمن عبداً﴾.

٢ ـ **أي:** سواء أكانت استفهامية، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿أيكم زادته هذه ايماناً﴾ أم شرطية، وذلك نحو قولنا: «أي رجل جاهد فله الجنة» وفي غير العاقل: «أي ثوب تلبسه يناسبك».

---

(٩٣) المحصول: ٥١٦/٢، نهاية السول: ٦١/٢، المعتمد: ٢٠٦/١، الاحكام: ٢٨٩/٢.

٣ - **الذي:** مفرداً كان نحو قولنا: «اكرم الذي جاءك» أو مثنى نحو قوله تعالى: ﴿واللذان يأتيانها منكم فآذوهما﴾ أو جمعاً نحو قوله تعالى: ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾.

٤ - **التي:** نحو قولنا: «اكرم التي تأتيك» أي كل آتية.

٥ - **جميع:** نحو: «جاء جميع القوم».

٦ - **سائر:** المأخوذة من سور المدينة نحو: «خرج سائر القوم للجهاد» لا المأخوذة من السؤر، وهو البقية.

النوع الثاني: وهو ما يكون عاماً في العاقل خاصة، حقيقة، وقد يستعمل في غيره مجازاً، وهو: «من»، وهي تعم الذكور والاناث، والأحرار والعبيد، شرطية كانت نحو قوله تعالى: ﴿من يعمل سوء يجز به﴾ أم استفهامية، نحو قوله تعالى: ﴿من بعثنا من مرقدنا﴾، أم موصولة نحو قوله تعالى: ﴿ولله يسجد من في السموات والأرض﴾.

النوع الثالث: وهو ما يكون عاماً في غير العاقل حقيقة، وقد يستعمل في غيره مجازاً، وهو: «ما».

شرطية كانت نحو قوله تعالى. ﴿وما تفعلوا من خير يعلمه الله﴾.

أو موصولة نحو قوله تعالى: ﴿ما عندكم ينفد وما عند الله باق﴾ أو استفهامية نحو قوله تعالى: ﴿ما خطبكم أيها المرسلون﴾.

النوع الرابع: وهو ما يكون عاماً في الأزمنة خاصة، وهو «متى» استفهامية، نحو قوله تعالى: ﴿متى هذا الوعد﴾ أو شرطية وذلك نحو قولنا: «متى جئتني اكرمتك».

النوع الخامس: وهو ما يكون عاماً في الأمكنة مثل: «أين» استفهامية كانت نحو قوله تعالى: ﴿أين شركائي الذين كنتم تشاقون فيهم﴾ أو شرطية، نحو قوله تعالى: ﴿أين ما تكونوا يأت بكم الله﴾.

وكذلك «حيثما» الشرطية، في قوله تعالى: ﴿وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره﴾.

الحالة الثانية: أن يكون العموم مستفاداً من وضع اللغة، ولكن لا بنفسه، وانما بقرينة تنضم اليه، وهذه القرينة قد تكون في الاثبات، وقد تكون في النفي.

أ ـ العموم المستفاد من القرينة في الاثبات:

١ ـ الجمع اذا دخلت عليه الألف واللام، أي الجمع المعرف، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿قد أفلح المؤمنون﴾ وقوله: ﴿وخسر هنالك المبطلون﴾.

٢ ـ الجمع المعرف بالاضافة، كما في قوله تعالى: ﴿يوصيكم الله في أولادكم﴾ وقوله: ﴿أباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعاً﴾ ومنه قوله تعالى: ﴿خذ من أموالهم صدقة﴾ أي من كل نوع من أموالهم.

٣ ـ المفرد المعرف بالألف واللام، ويعبر عنه باسم الجنس نحو قوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع﴾ وقوله: ﴿ان الانسان لفي خسر﴾ وقوله: ﴿الزانية والزاني﴾.

٤ ـ المفرد المعرف بالاضافة، كقوله تعالى: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره﴾، أي عن كل أمر لله.

ب ـ العموم المستفاد من القرينة في النفي:

ويكون هذا في النكرة اذا وقعت في سياق النفي، سواء أكان بـ «ما» أو «لم» أو «لن» أو «ليس» أو غير ذلك.

الا أن دلالتها على العموم تكون نصاً ان بنيت على الفتح نحو: «لا رجل في الدار».

وتكون دلالتها عليه ظاهراً، ان لم تبن على الفتح نحو: «ما في الدار رجل».

ويشرك النفي ما في معناه، كالنهي في قولنا: «لا تضرب أحداً» والاستفهام الانكاري، نحو قوله تعالى: ﴿هل تعلم له سمياً﴾ وقوله: ﴿هل من خالق غير الله﴾ وقوله: ﴿هل تحس منهم من أحد﴾.

وكالنكرة في سياق النفي النكرة في سياق الشرط، كما في قوله، تعالى: ﴿وان أحد من المشركين استجارك فأجره﴾.

القسم الثاني: وهو في العموم المستفاد لا من وضع اللغة، وانما من العرف. ويكون ذلك في مفهوم الموافقة الأولى والمساوى، وذلك في نحو قوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أف﴾ فاللفظ وارد في التأفيف، الا أن العرف نقله الى جميع أنواع الأذى التي يكون الايذاء فيها أوضح وأبين، كالضرب وغيره.

ونحو قوله تعالى: ﴿ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً﴾ فان اللفظ ورد في الأكل، الا أن العرف عممه على جميع الاتلافات التي تساوي الأكل في إلحاق الضرر بمال اليتيم، وهذا بناء على أن المفهوم مستفاد من العرف.

كما يكون ذلك في نحو قوله تعالى: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾ ﴿وحرمت عليكم الميتة﴾ مما ورد الحكم فيه على العين، اذ نقله العرف من تحريم العين الى تحريم جميع وجوه الاستمتاع، وذلك لأن الحكم يتعلق بأفعال العباد، لا بالأعيان، كما أن المقصود من النساء هو الاستمتاع دون غيره.

القسم الثالث: وهو في العموم المستفاد من العقل.

وضابط هذا القسم، هو أن يرتب الحكم على الوصف، فيشعر بعلية الوصف لذلك الحكم.

وذلك نحو «اقطع يد السارق» و«اكرم العالم» و«حرمت الخمر للاسكار» فان الحكم وهو القطع، والاكرام، والحرمة، مرتب على وصف وهو السرقة، والعلم، والاسكار، وهذا يشعر بأن هذه الأوصاف هي العلة التي من أجلها شرع الحكم، وهذا يقتضي عقلاً وجود الحكم كلما وجدت العلة، وانعدامه عند انعدامها، شأن العلة مع المعلول، وهذا هو العموم المستفاد بواسطة العقل، اذ لا تدل هذه الألفاظ على العموم لغة لولاه.

معيار العموم:

ان الميزان الذي نعرف به أن اللفظ عام أولا، هو جواز الاستثناء منه، فكل ما جاز الاستثناء منه، كان عاماً، وما لا يجوز الاستثناء منه فليس بعام. وذلك كما في قوله تعالى: ﴿إن الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾ فان الاستثناء في الآية دلنا على أن كلمة «الانسان» عامة، وهي اسم جنس حلي بالألف واللام، اذ لو لم تكن عامة لما جاز الاستثناء منها، أو بالاحرى لولا الاستثناء لكان كل انسان في خسر، سواء أكان مؤمناً أم كافراً، وهذا هو العموم، ولذلك جاء الاستثناء لاخراج المؤمن من الخسار.

وهذا معنى قولهم: «معيار العموم الاستثناء».[94]

الجمع المنكر:

وبهذه القاعدة عرفنا أن الجمع المنكر ليس بعام، اذ نص النحاة على عدم جواز الاستثناء في قولنا: «جاء رجال الا زيداً» ولو كان عاماً لجاز الاستثناء منه على القاعدة في معيار العموم.[95]

أقل الجمع:

ولما كان الجمع المنكر ليس بعام وجب حمله على أقل الجمع، لأنه هو المحقق فيه، والأصح أن أقل الجمع ثلاثة.[96]

والكلام في جمع القلة لا جمع الكثرة.

---

(٩٤) جمع الجوامع: ٤١٧/١، نهاية السول: ٦٨/٢.

(٩٥) التبصرة: ١١٨، الإبهاج ونهاية السول: ٦٨/٢، المحصول: ٦١٤/٢، جمع الجوامع: ٤١٨/١.

(٩٦) جمع الجوامع: ٤١٩/١، الإبهاج ونهاية السول: ٧٧/٢، التبصرة: ١٢٧، المحصول: ٦٠٥/٢، الأحكام: ٣٢٤/٢، وابن الحاجب: ١/ق ٣٦٨-أ، رفع الحاجب، المعتمد: ٢٤٨/١.

وأما جمع الكثرة فأقله أحد عشر، الا أنه جرى في العرف اطلاق دراهم على ثلاثة، مع أنها جمع كثرة، ولذلك يقبل تفسير من أقر بدراهم ـ أنها ثلاثة عرفاً ـ.

وقد يقال: ان جمع القلة والكثرة متفقان في المبدأ وهو الثلاثة، فيجوز حملهما عليه، الا أنهما مختلفان في المنتهى، فمنتهى جمع القلة العشرة، ولا نهاية لجمع الكثرة.

فاذا ما أقر انسان بدراهم، جاز تفسيرها على هذا القول، من غير حاجة الى التجوز والعرف، بل بطريق الحقيقة.

وعلى كلا الحالين يجوز في الأصح اطلاق الجمع المنكر ولو على الواحد مجازاً. والله أعلم.

العام المسوق لغرض:(٩٧)

العام اذا سيق لغرض، كالمدح، والذم وغير ذلك، فهل يعتد بعمومه، ويعمل به، بناء على مقتضى الصيغة، أم لا يعمل به، لغرض المدح أو الذم الذي سيق من أجله، ويكون هذا قرينة تصرفه عن العموم؟

الجمهور على أنه اذا سيق لغرض كالمدح والذم، يبقى على عمومه، ولا يكون المدح أو الذم صارفاً للصيغة عن عمومها.

وذلك كقوله تعالى: ﴿ان الأبرار لفي نعيم، وان الفجار لفي جحيم﴾ وقوله تعالى: ﴿والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم﴾.

فالأبرار، جمع حلي بالألف واللام، فأفاد العموم، وهو شامل لكل بار، وكونه سيق للمدح لا يصرف الصيغة عن مدلولها.

وكذلك الفجار، وكونه سيق للذم لا يخرج الصيغة عن مدلولها.

---

(٩٧) التبصرة: ١٩٣، اللمع: ١٥، المعتمد: ١/٣٠٢، جمع الجوامع: ١/٤٢٢، الأحكام: ٢/٤٠٦، منتهى السول: ٢/٤٠، المنتهى: ٨٧، رفع الحاجب: ١/ق ٢٣٥ ـ أ، فواتح الرحموت: ١/٢٨٣.

وهذا كله ان لم يعارضه عام آخر، فان عارضه، لم يعم فيما عورض فيه، وهذا كقوله تعالى: ﴿والذين هم لفروجهم حافظون، الا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم﴾ . فظاهر هذه الآية وقد سيقت لمدح المؤمنين يعم الأختين بملك اليمين اذا جمع بينهما، الا أن هذا معارض بعموم آخر، وهو قوله تعالى: ﴿وأن تجمعوا بين الأختين الا ما قد سلف﴾ فانه حرم الجمع بين الأختين، ولو كانتا مملوكتين، ولذلك حمل عموم الأول على ما اذا لم تكونا اختين.

التعميم في نفي المساواة بين شيئين:[٩٨]

اذا وردت صيغة تنفي المساواة بين شيئين كقوله تعالى: ﴿أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستوون﴾ وقوله تعالى: ﴿لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة﴾ فهل هو عام في كل الأمور التي يمكن نفيها، فننفي جميع وجوه الاستواء، أو ليس بعام، فننفي بعضها؟

ذهب الجمهور الى أنه عام، وعليه فهو لنفي جميع وجوه الاستواء الممكنة.

وذلك لأن النكرة في سياق النفي للعموم، والفعل في سياق النفي، كالنكرة في سياقه، لأن الفعل يتضمن مصدراً منكراً منسبكاً من جملته، فمعنى لا يستوون: أي لا يثبت استواء بينهما، أو لا استواء بينهما، وهذا معنى قولهم: الفعل في سياق النفي للعموم، لأنه نكرة، أي لأنه متضمن لها، والا فالتنكير من خواص الأسماء.

وينبني على هذا أنه لا يقتل المسلم بالذمي، لأنه لا استواء بينهما، اذ الأول من أصحاب الجنة، والثاني من أصحاب النار، وقد نفى الله استواءهما.

العموم في لا أكلت:[٩٩]

اذا حلف الانسان على الأكل فقال: والله لا آكل، فان قصد شيئاً

---

(٩٨) المعتمد: ١/ ٢٤٩، المحصول: ٢/ ٦١٧، الأحكام: ٢/ ٣٦٠، جمع الجوامع: ١/ ٤٢٢.

(٩٩) المحصول: ٢/ ٦٢٦، جمع الجوامع: ١/ ٤٢٣.

معيناً وتلفظ به، كالتمر مثلا في قوله، والله لا آكل التمر، فانه لا يحنث بأكل غيره اتفاقاً.

وكذلك اذا لم يتلفظ به، لكن أتى بمصدر، ونوى به شيئاً معيناً، وذلك كقوله: والله لا آكل أكلاً، إلا انه نوى به شيئاً معيناً، فانه لا يحنث بالأكل من غيره، اتفاقاً.

وأما اذا لم يأت بالمصدر، بل قال: والله لا آكل، الا أنه نوى به شيئاً كالتمر مثلاً، فالأصح أنه لا يحنث بالأكل من غيره، لأن لا آكل للعموم، فهو قابل للتخصيص بالنية، وهنا خصه بها.

اذن فالصيغة دالة على نفي جميع المأكولات، عامة فيها، والا لما جاز تخصيصها.

وذهب أبو حنيفة الى أنه يحنث بالتمر وغيره، لأن هذه الصيغة لا تفيد العموم، وعليه فهي غير قابلة للتخصيص.

وكقوله: لا آكل، قوله: ان أكلت فعبدي حر، فهو للمنع من جميع المأكولات، فيجوز تخصيصه بالنية، ويصدق في ارادته التخصيص.

فالفعل في سياق النفي أو الشرط يعم عموم النكرة في سياقها.

العطف على العام:[100]

اذا ورد لفظ عام، وعطف عليه لفظ آخر، فالأصح أنه لا يقتضي العموم في المعطوف، والاشتراك بين المعطوف عليه والمعطوف انما هو في الحكم فقط، لا في صفته.

وعليه فقول رسول الله ـ ﷺ ـ: «لا يقتل مسلم بكافر، ولا ذو عهد في عهده» لا يقتضي العموم في المعطوف، وهو قوله: «ولا ذو عهد في عهده» فيصير معناه: ولا ذو عهد في عهده بكافر، وان كان المعطوف عليه عاماً.

---

(١٠٠) الأحكام: ٣٧٦/٢، المحصول: ٦٣٣/٢، جمع الجوامع: ٤٢٤/١، شرح التنقيح: ١٩١.

ومقتضاه أنه لا يقتل المسلم بالكافر، سواء أكان حربياً أم ذمياً، أم غير ذلك.

لأن النفي سلط على الكافر، وهو نكرة والنكرة في سياق النفي تعم فيعم كل كافر، ذمياً كان أو حربياً.

وليس كذلك ذو العهد، فانه يقتل بالذمي اجماعاً، ويحمل الحديث على أنه لا يقتل ذو العهد في عهده بحربي.

فالاشتراك بينهما في الحكم وهو عدم القتل بالكافر، لا في صفته، وهي الحرابة وخالف في ذلك الامام أبو حنيفة رضي الله عنه.

وستأتي هذه المسألة في التخصيص.

العموم في الفعل المثبت:(١٠١)

قد عرفنا أن الفعل المنفي يعم، لأنه في قوة النكرة. وأما الفعل المثبت فانه لا يعم، سواء اقترن بـ «كان» أو لم يقترن بها.

وبناء على ذلك فان قول بلال «ان النبي - ﷺ - صلى داخل الكعبة» لا يعم صلاة الفرض والنفل، اذ لا يدل اللفظ على أكثر من صلاة واحدة صلاها في الكعبة، ويستحيل أن تكون الصلاة الواحدة فرضاً ونفلا.

وكذلك حديث أنس «أن النبي - ﷺ - كان يجمع بين الصلاتين في السفر» لا يعم جمع التقديم والتأخير، لأن اللفظ لا يدل على أكثر من جمع واحد، ويستحيل أن يكون الجمع الواحد جمع تقديم وتأخير في وقت واحد.

وأما ما ورد من افادة كان للتكرار في قوله تعالى في حق اسمعيل عليه السلام: ﴿وكان يأمر أهله بالصلاة والزكاة﴾ فان التكرار هنا لم يستفد من اللفظ، وانما استفيد بواسطة القرائن المحتفة بالكلام، اذ من المعروف أن الصلاة يجب تكرارها، وليس من المحتمل أن تكون لمرة واحدة.

---

(١٠١) المحصول: ٦٤٨/٢، جمع الجوامع: ٦٤٨.

العموم في اللفظ المعلق على علة:[(١٠٢)]

اذا ورد لفظ علق حكمه على علة ما، فان الحكم يوجد كلما وجدت العلة، الا أن هذا ليس من قبيل العموم اللفظي، وانما هو عموم من قبيل القياس.

وذلك كما لو قال الشارع: حرمت الخمر لاسكارها، فان هذا لا يعم كل مسكر لفظاً، وانما يعمه بواسطة القياس.

ترك الاستفصال:[(١٠٣)]

اذا وقعت واقعة مع شخص ما، ثم سأل عنها رسول الله - ﷺ -، فأجابه عليه السلام بحكمها، دون أن يسأله عن أحوالها، وعن كيفية وقوعها، أفادنا هذا أن الحكم عام، شامل لجميع أحوالها، وهو المعبر عنه بقول الشافعي رضي الله عنه. «ترك الاستفصال، في حكاية الحال، ينزل منزلة العموم في المقال».

ومثال ذلك أن غيلان بن سلمة الثقفي أسلم على عشر نسوة، فقال له رسول الله - ﷺ -: «أمسك أربعاً، وفارق سائرهن» ولم يسأله رسول الله - ﷺ - هل تزوجهن معاً، أو مرتباً، فلو لم يكن الحكم عاماً للحالتين، لسأله رسول الله واستفصل عن حاله، ليعطيه حكم كل حال على حدة، فتركه للسؤال دليل على عموم الحكم للحالتين معاً، وأنه يجب عليه أن يمسك أي أربع شاء، سواء تزوجهن معاً أو مرتباً.

الخطاب الخاص بالنبي - ﷺ -:[(١٠٤)]

اذ ورد الخطاب خاصاً بالنبي - ﷺ -، نحو قوله تعالى: ﴿يا أيها النبي اتق الله﴾ وقوله تعالى: ﴿يا أيها المزمل قم الليل﴾ فالأصح أنه لا يتناول أمته - ﷺ -، وأنه خاص به، الا اذا قامت القرينة على ارادة دخول أمته في خطابه - ﷺ -، وذلك كقوله تعالى: ﴿يا أيها النبي اذا طلقتم النساء﴾

---

(١٠٢) جمع الجوامع: ٤٢٥/١.

(١٠٣) المحصول: ٦٣١/٢، جمع الجوامع: ٤٢٦/١، القرافي شرح التنقيح: ١٨٦.

(١٠٤) البرهان: ٣٦٧/١، الأحكام: ٣٧٩/٢، المحصول: ٦٢٠/٢، جمع الجوامع: ٤٢٦/١.

فان القرائن دلت على دخول امته - ﷺ - في خطابه، وأنها يجب عليها ما يجب عليه.

وعلى العكس من ذلك اذا قامت القرينة لتدل على أنه لا يراد من الخطاب رسول الله، وانما المراد أمته، فانه في هذه الحالة تكون الأمة هي المكلفة، وان كان الخطاب موجهاً اليه، وذلك كقوله تعالى: ﴿لئن أشركت ليحبطن عملك﴾.

اذن فخطاب النبي - ﷺ - لا يتناول الأمة اذا تجرد عن القرائن، لأن الصيغة مختصه به، غير متناولة لغيره.

وكخطاب النبي - ﷺ - حـ'ـب الواحد بخصوصه، بحكم مسألة من المسائل، لا يتعداه الى غيره على الأصح.

خطاب الناس يشمل رسول الله - ﷺ -:[105]

اذا ورد الخطاب من الشارع الى الناس، نحو قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس﴾ فانه يشمل رسول الله - ﷺ -، لأنه ممن يتناوله اللفظ لغة لعمومه، وليس بآمر، ولا مبلغ، بل الآمر الله، والمبلغ جبريل.

وسواء في ذلك اقترن اللفظ بـ «قل» أو لم يقترن، لأن لفظ «قل» مختص بالرسول - ﷺ - من جهة أمره بتبليغ غيره، وكأن معناه: بلغني من أمر ربي كذا، فاسمعوه وأطيعوه، والذي بلغه في نفسه عام، فلا يغيره أمر مختص بالرسول - ﷺ - في التبليغ.

وكما أن الخطاب بـ «يا أيها الناس» يشمل النبي - ﷺ - لعمومه، فانه يشمل العبد الرقيق، والكافر، لدخولهما في عموم الناس.

وهذا الكلام فيمن كان حاضراً وقت الخطاب، وأما من لم يكن حاضراً، وانما جاء بعد المخاطبين، فان الخطاب لا يتناوله، لأنه لا يقال للمعدوم الذي لم يوجد يا أيها الناس.

واذا كان هذا الخطاب لا يتناول الصبي والمجنون، مع وجودهما، لقصورهما عن الخطاب، فالمعدوم أولى بأن لا يتناوله هذا الخطاب.

---

(١٠٥) البرهان: ١/٣٦٥، الأحكام: ٢/٣٩٧، جمع الجوامع: ١/٤٢٧، شرح التنقيح: ١٩٧.

ولا يعترض على هذا بأنهم مكلفون بالشريعة، كمن كلف في الصدر الأول على السواء، لأن تكليفهم انما ثبت بدليل آخر، كالاجماع والقياس، لا بنفس الصيغة.

عموم جمع المذكر السالم للنساء:[(١٠٦)]

اذا ورد الخطاب بلفظ يختص الذكور، ويمتاز عن الاناث بعلامة، كالمسلمين في جمع المذكر السالم، فانه لا يشمل النساء، ولا يدخلن فيه ظاهراً على الأصح عند الجمهور.

لأن الله تعالى عطفهن على الذكور في القرآن الكريم فقال: ﴿ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات﴾ والعطف يقتضي المغايرة.

وأما دخولهن في معظم التكاليف التي وردت بمثل هذه الصيغة انما هو بالقرينة، وهي أن اللفظ بهذه الصيغة ورد تغليباً للذكور، لا لاختصاص الحكم بهم دون النساء، فهذه القرينة هي التي أدخلتهن وليس الصيغة.

وهذا الكلام انما هو في الجمع الذي يوجد فيه وصف يناسب الاناث كالمسلمين، اذ وصف الاسلام يناسب الاناث كالذكور، وأما ما ليس فيه هذا الوصف، فانه لا يشملهن قطعاً، ولا خلاف فيه، وذلك كالزيدون مثلا.

وكذلك لا خلاف في عدم دخولهن في اسم الجمع كالقوم، وجمع المذكر المكسر كالرجال.

خطاب أهل الكتاب:[(١٠٧)]

اذا ورد الخطاب خاصاً بأهل الكتاب، وذلك كقوله تعالى: ﴿يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم﴾ فانه لا يشمل المسلمين، لتخصيص الشرع له بأهل الأديان السابقة ممن كان قبلنا من اليهود والنصارى.

---

(١٠٦) التبصرة: ٧٧، البرهان: ٣٥٨/١، المعتمد: ٢٥٠/١، الأحكام: ٣٨٦/٢، المحصول: ٦٢٣/٢، المنتهى: ٨٤.

(١٠٧) جمع الجوامع: ٤٢٩/١.

وسواء أكان المخاطب به مما نشترك به معهم، أم ينفردون به عنا، وسواء أكان الخطاب من الله أم رسوله - ﷺ -.

وأما خطابهم على ألسنة أنبيائهم، فانه مسألة شرع من قبلنا هل هي شرع لنا أم لا، وستأتي ان شاء الله.

دخول المتكلم في عموم متعلق خطابه:(١٠٨)

اذا ورد الخطاب نحو المكلف بصيغة عامة، فهل يدخل المخاطب في عموم خطابه، كبقية المكلفين، أم لا؟

الأصح عند جمهور الأصوليين أنه يدخل، وأنه يلزمه ما أمرهم به. وسواء في ذلك رسول الله - ﷺ - وغيره.

وعلى كل حال فالحكم في هذه المسألة القرائن، فان من كان يتصدق بدراهم من ماله، فقال لمأموره: من دخل الدار فأعطه درهماً، فلا خلاف في أنه ينبغي أن لا يتصدق عليه من ماله، فحكمت القرينة هنا مع أن اللفظ صالح لأن يشمله مع غيره.

ولو قال: من وعظك فاتعظ، ومن نصحك فاقبل نصيحته، فلا قرينة تخرج المخاطب، ولذلك اذا نصحه وجب عليه قبول نصيحته، بمقتضى أمره. والصيغة صالحة له.

العموم في قول الصحابي نهى رسول الله:(١٠٩)

اذا قال الصحابي: «نهى رسول الله - ﷺ - عن بيع الغرر» مثلا وقوله: «قضى بالشاهد واليمين» وما شابهها، لا يفيد العموم، لأن الحجة في الكلام المحكي، وهو كلام رسول الله - ﷺ - لا في الحكاية والمحكي قد يكون خاصاً فيتوهم الصحابي عمومه.

وكذا قوله قضيت بالشفعة للجار، لاحتمال كون أل للعهد.

وأما اذا كان منوناً كقوله: «قضيت بالشفعة لجارٍ» وقول الراوي: «قضى بالشفعة لجارٍ» فجانب العموم أرجح، والله أعلم.

---

(١٠٨) التبصرة: ٧٣، البرهان: ٢٦٣/١، المنخول: ١٤٣، الأحكام: ٤٠٣/٢، جمع الجوامع: ٤٢٩/١، المنتهى: ٨٦.

(١٠٩) الأحكام: ٣٧٢/٢، المحصول: ٦٤٢/٢، جمع الجوامع: ٣٥/٢.

الفَصْلُ الثّاني

في

الخصُوص

وفيه مسائل

المسألة الأولى

في

التخصيص

التخصيص: هو اخراج بعض ما يتناوله الخطاب.(١١٠)

فاذا كان اللفظ عاما مستغرقا لجميع أفراده ظاهرا، كان التخصيص اخراجا لبعض ما يقتضيه ظاهر اللفظ من الشمول والاستغراق للجميع فيقصر العام على بعض أفراده.

والفرق بينه وبين النسخ أن النسخ قد يكون لاخراج بعض الأفراد بعد العمل بمقتضى العام، وقد يكون لاخراج الكل، بينما التخصيص لا يكون الا لاخراج البعض، ولا يجوز أن يكون مستغرقا، كما سيأتي.

والمُخَصَّصُ: بفتح الصاد، هو العام الذي أخرج عنه البعض بالتخصيص، وليس البعض المخرج.

والمخَصِّصُ: هو اللفظ الدال على الاخراج تجوزا، والا فالمخصص في الحقيقة هو ارادة المتكلم.

---

(١١٠) المعتمد: ٢٥١/١، الأحكام: ٤٠٧/٢، جمع الجوامع: ٢/٢، المحصول: ٧/٣.

المسألة الثانية
في
الشيء القابل للتخصيص

والمراد به المحل الذي يرد عليه التخصيص، وهو كل حكم ثبت لأمر متعدد.

لأنه اخراج لبعض الأفراد، والحكم الثابت لواحد فقط لا يقبل التخصيص، فاذن لا بد أن يكون القابل له حكم ثبت لمتعدد.

والحكم الثابت لمتعدد، اما أن يكون لفظا، يدل بمنطوقه، وذلك كقوله تعالى: ﴿اقتلوا المشركين﴾ فانه حكم ثابت لمتعدد، وهو كل مشرك في الدنيا، ثم خص منه أهل الذمة، ومن سن به سنتهم.

واما أن يكون معنى، وهو ما لا يكون اللفظ دالاً عليه بالمنطوق، بل بأمور يتعلق بها المعنى.

وهو ثلاثة أشياء:

١ ـ العلة الشرعية:

فانها ليست لفظا عاما، وانما هي معنى يعم بالعقل، اذ يعمم العقل وجود المعلول حيثما وجدت العلة، ولذلك جاز تخصيصها في بعض الصور.

وذلك كتخصيص العلة في بيع الرطب بالتمر، فان رسول الله ـ ﷺ ـ نهى عن بيع الرطب بالتمر، وعلله بالنقصان، لأن الجهل بالمماثلة كالعلم بالمفاضلة في الربويات، وهذه العلة بذاتها موجودة في بيع العرايا، وهو بيع الرطب على رؤوس النخل بالتمر على الأرض، الا أن الشارع أجازه فيما دون النصاب، من الوسق الى الأربعة، وهذا تخصيص للعلة، وقصر لها على بعض صورها.

٢ - مفهوم الموافقة:

فانه ليس لفظا دالاً على متعدد، لكن اللفظ المثبت للحكم بمنطوقه في الصورة التي ورد بها، مثبت بمفهومه حكماً عاماً لجميع الأفراد الذين يشملهم هذا المفهوم، وعند ذلك يجوز تخصيصه، شريطة أن لا تخرج الصورة التي ورد بها المنطوق، والا كان نسخاً لا تخصيصاً.

وذلك كقوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أف﴾ فانه يدل بمنطوقه على تحريم التأفيف، ويدل بمفهومه على تحريم جميع أنواع الأذى المفهومة من هذا اللفظ، من الضرب وغيره، ولذلك جاز التخصيص عليه، شريطة أن تبقى حرمة التأفيف المدلول عليها باللفظ المنطوق، كما ذكرت.

ولذلك جوز الامام الغزالي حبس الوالد في حق دين الولد، مع أنه أذى شمله مفهوم قوله تعالى: ﴿ولا تقل لهما أف﴾.

كما جوز الفقهاء إيذاء الوالد بالفجور، والردة، وغير ذلك.

٣ - مفهوم المخالفة:

ان حكم المنطوق وان كان خاصاً، لكن يدل بمفهومه على حكم عام، وهو انتفاء حكم المنطوق في جميع الصور المسكوت عنها، ولذلك جاز تخصيصه، بأن يقوم دليل أقوى من المفهوم، يدل على ثبوت حكم المنطوق في بعض صوره، ويخص حينئذ المفهوم.

وذلك كتخصيص مفهوم قوله - ﷺ -: «اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا».

فمفهوم هذا الحديث أن الماء اذا كان دون القلتين يحمل الخبث، سواء أكان راكداً أم جارياً، فهو عام شامل للصورتين معا، ولذلك جاز تخصيصه، فخص منه الجاري، على القول القديم للشافعي، وهو مختار بعض أصحابه، لقوله - ﷺ -: «ان الماء طهور لا ينجسه شيء» الوارد في بئر بضاعة التي كانت تجري في البساتين.

والقول بعدم التنجيس، انما هو بشرط عدم التغير، اذ المتغير نجس بالاجماع.[111]

---

(١١١) المعتمد: ٢٥٢/١، المحصول: ١٢/٣، جمع الجوامع: ٢/٢.

المسألة الثالثة
في
الغاية التي ينتهي اليها التخصيص
في العام المخصوص

اختلف الأصوليون على مذاهب في المقدار الذي يجب بقاؤه بعد التخصيص، والأصح أنه يختلف باختلاف العام.

فان لم تكن صيغة العموم جمعاً كمن، وما، والمفرد المحلى بالألف واللام، وغير ذلك، فانه يجوز التخصيص فيها الى أن يبقى واحد، لأنه أقل مراتبه، وذلك نحو قولنا: «من يكرمني أكرمه» ونريد به الشخص الواحد.

وان كانت صيغة العموم جمعاً، كالمسلمين، والرجال، فانه يجوز التخصيص فيه الى أن يبقى ثلاثة، لأنه أقل الجمع كما مر معنا في فقرة سابقة.

وهذا لا يتنافى مع ما ذكرناه سابقاً من أنه يجوز إطلاق الجمع على الواحد مجازاً، لأنه عام أريد به الخصوص مجازاً، وهنا عام مخصوص حقيقة.(١١٢)

العام الذي يراد به الخصوص:

هو اللفظ الذي يدل على العموم، الا أن عمومه غير مراد أصلاً، لا في تناوله للافراد، ولا في الحكم عليهم، وانما استعمل أصلاً في الواحد، أو في المخصوص المراد، من قبيل اطلاق الكلي على الجزئي، مجازاً مرسلاً، علاقته الكلية والجزئية أو المشابهة.

---

(١١٢) التبصرة: ١٢٥، اللمع: ١٧، المعتمد: ١/٢٥٣، الأحكام: ٢/٤١٢، المنتهى: ٨٧، المحصول: ٣/١٥، الإبهاج ونهاية السول: ٢/٧٦، جمع الجوامع: ٢/٣.

وذلك كقوله تعالى: ﴿الذين قال لهم الناس: ان الناس قد جمعوا لكم﴾ فالناس في الآية لفظ عام، الا أنه أُريدَ به نعيم بن مسعود الأشجعي، مجازا، لقيامه مقام الناس الكثيرين في تثبيط همة المؤمنين عن ملاقاة المشركين.

وكقوله تعالى: ﴿أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله﴾ والمراد بالناس هنا رسول الله - ﷺ -، مجازا، لجمعه ما في الناس من الخصال الحميدة.

وقوله تعالى: ﴿أولئك مبرأون مما يقولون﴾ والمراد به السيدة عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها وأرضاها.

العام المخصوص:(١١٣)

وهو اللفظ الذي يدل على العموم، وعمومه مراد تناوله لجميع أفراده تناولا، لا حكما، وذلك لأن بعض الأفراد خرج عنه، فلم يتناوله نظرا للمخصص.

وذلك كقوله تعالى: ﴿اقتلوا المشركين﴾ فان لفظ المشركين عام، ويراد منه أن يتناول جميع أفراده، ولذلك خص منه أهل الذمة، فلم يشملهم حكمه.

فالفرق بين العام المخصوص، والعام الذي أريد به الخصوص، أن الأول يتناول جميع أفراده تناولا، لا حكما، لخروج بعضهم عنه بالمخصص، والثاني لا يراد منه في الأصل لا تناول أفراده، ولا الحكم عليهم، وانما استعمل في الخاص مجازاً.

العام المخصوص حقيقة فيما بقي من الأفراد:(١١٤)

قد عرفنا أن العام المخصوص كان يتناول جميع أفراده بحسب الظاهر، تناولا وحكما، ثم أخرج بعض الأفراد عن حكمه، وخصوا بحكم آخر، ومن

---

(١١٣) جمع الجوامع: ٢/ ٤.

(١١٤) التبصرة: ١٢٢، المعتمد: ١/ ٢٨٢، المحصول: ٣/ ١٨، الإبهاج ونهاية السول: ٢/ ٨٠، جمع الجوامع: ٢/ ٥، فواتح الرحموت: ١/ ٣١١.

ثم قصر على بعض أفراده، فصار يستعمل في البعض، بعد أن كان يستعمل في الكل.

وبناء على ذلك فهل يصير مجازا بعد تخصيصه، بناء على أنه استعمل في البعض دون الكل، مع أنه موضوع لهم، أم يبقى حقيقة؟

الأصح عند الجمهور أنه يبقى حقيقة فيما بقي من أفراده، ولا يصير مجازا، لأن المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له، كاستعمال الأسد في الرجل الشجاع، وما هنا ليس كذلك، اذ العام كان يطلق على كل فرد من أفراده الكثيرين، ثم خص منه بعضهم، فخرجوا عن حكمه، الا أنه لا زال يستعمل فيما وضع له في بقية أفراده.

فعندما سمعنا قوله تعالى: ﴿اقتلوا المشركين﴾ علمنا وجوب قتل كل مشرك حقيقة، سواء أكان كتابيا، أم وثنيا، أم دهريا، أم غير ذلك، فكلمة المشرك تشمل كل واحد منهم حقيقة، وعندما استثنى أهل الكتاب، لم يتغير الوضع، بل بقيت كلمة المشرك تستعمل في الوثني والدهري، وغيرهما حقيقة.

وأما العام الذي أريد به الخصوص، فهو مجاز قطعا، لأنه استعمل في غير ما وضع له، والله أعلم.

حجية العام المخصوص:(١١٥)

وبناء على ما ذكرناه من أن العام المخصوص حقيقة فيما بقي من الأفراد، فانه يكون حجة قطعا، لاستدلال الصحابة به من غير نكير.

فقد احتجت فاطمة رضي الله عنها على أبي بكر الصديق رضي الله عنه بقوله تعالى: ﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين﴾ ولم ينكر أبو بكر، ولا أحد من الصحابة عليها احتجاجها بالآية، وان كان قد دخلها التخصيص في الرقيق، والكافر، والقاتل..

---

(١١٥) المحصول: ٢٢/٣، جمع الجوامع: ٧/٢، المعتمد: ٢٨٦/١.

التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص:

اتفق العلماء على أنه اذا ورد اللفظ العام في حياة الرسول - ﷺ - وجب العمل به قبل البحث عن المخصص.

وأما بعد وفاته فالجمهور أيضا على أنه يعتقد عمومه في الحال ويجب العمل به، قبل البحث عن المخصص، اذ الأصل عدمه، وهو مكلف بمقتضى العموم.(١١٦)

ثم اذا أراد البحث عن المخصص فانه يبحث عنه الى أن يغلب على ظنه عدمه، ولا يشترط القطع بعدمه والله أعلم.(١١٧)

---

(١١٦) وهو اختيار الصيرفي، وابن السبكي، والبيضاوي، وصاحب الحاصل، وإليه ميل الرازي.
جمع الجوامع: ٢/٨، المحصول: ٣/٢٩، الإبهاج: ٢/٨٦، نهاية السول: ٢/٨٦ وذهب ابن سريج، والشيرازي، وإمام الحرمين، **والاصطرخي**، وأبو إسحق المروزي، وابن خيران، والقفال الكبير، وابن الحاجب، والغزالي إلى أنه لا يعمل به ولا يعتقده إلا بعد البحث عن المخصص.
وانظر شرحنا على التبصرة: ١١٩.

(١١٧) وهو أختيار ابن سريج، وإمام الحرمين، والغزالي، والآمدي، وابن الحاجب، وانظر شرحنا على التبصرة: ١١٩.

المسألة الرابعة
في
المخصّص

المراد بالمخصص هنا ما يدل على التخصيص ويفيده، سواء أكان لفظا، أم غير لفظ، من حس، وعقل، وغير ذلك.

وهو نوعان: متصل، ومنفصل.

النوع الأول
في
المخصّص المتّصل

والمراد بالمتصل ما لا يستقل بنفسه في افادة المعنى، بل بواسطة العام المذكور قبله، لتعلقه به، فلا بد من ذكره مقارنا له ليفيد.

فعندما نسمع قول القائل: «الا زيدا» لا نفهم منه شيئا، الا اذا ذكر المستثنى منه معه، وهو العام، كقوله: «جاهد المؤمنون الا زيدا» وعند ذلك نفهم المعنى المراد من هذا المخصص، وهو الاستثناء، ولولا ذكر العام قبله، لما فهم المراد منه.

وينقسم المخصص المتصل الى أربعة أقسام:

القسم الأول

الاستثناء

١ ـ تعريفه:

هو اخراج بعض ما يتناوله اللفظ بالا أو احدى أخواتها.

وأخوات الا هي: غير، وسوى، وسواء، وخلا، وعدا، وحاشا، وما خلا، وما عدا، وليس، ولا يكون.

٢ ـ شروطه:(١١٨)

أ ـ يشترط بالا خاصة أن لا تكون صفة، وهي التي تكون تابعة لجمع منكر غير محصور، كقوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا﴾ أي لو كان فيهما آلهة غير الله، فهي في هذه الحالة لا تكون مخصصة، لأنها لا تخرج شيئا.

ب ـ أن يكون الاخراج مع المخرج منه صادران من متكلم واحد، فاذا قال القائل: «الا زيدا» عقب قول رجل آخر: «جاهد المؤمنون» لا يكون استثناء، وانما هو لغو، لعدم صدورهما من قائل واحد.

ويستثنى من ذلك رسول الله ـ ﷺ ـ، فلو قال: «الا أهل الذمة» عقب نزول قوله تعالى: ﴿اقتلوا المشركين﴾ كان ذلك استثناء، لأن رسول الله مبلغ عن الله، وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى.

جـ ـ أن يكون المستثنى متصلا بالمستثنى منه عادة، فلا يجوز انفصاله عنه، فلو قال قائل: «وقفت عماراتي على المجاهدين في سبيل الله»

---

(١١٨) التبصرة: ١٦٢، المستصفى: ٢/١٦٥، المنخول: ١٥٧، اللمع: ٢٢، المعتمد: ١/٢٦٠، المحصول: ٣/٣٩، الأحكام: ٢/٤٢٠، المنتهى: ٩١، جمع الجوامع، ٢/٩ الإبهاج ونهاية السول: ٢/٨٩، كشف الأسرار: ٣/١١٧.

ثم قال بعد أيام، أو ساعات، أو ساعة: « الا العمارة الفلانية » لم يقبل استثناؤه، ويعتبر لغوا، لأن شرط صحة الاستثناء الاتصال.

وما يروى عن ابن عباس من أنه أجازه لسنة، فضعيف، غير صحيح. ويغتفر الفاصل اليسير عرفاً، كتنفس، وسعال.

د ـ أن لا يكون الاستثناء مستغرقا، فاذا كان مستغرقا لم يصح، ويعتبر لغوا، وذلك كما لو قال في الاقرار: « على عشرة الا عشرة » فانه تلزمه العشرة، ويلغوا استثناؤه، لاستغراقه.

وأما اذا كان مساويا، أو اكثر، فالجمهور على جوازه، كما لو قال: « علي عشرة الا تسعة »، فانه يصح استثناؤه، ويلزمه واحد فقط.

هـ ـ أن يكون الاستثناء متصلا، بأن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه، كقولنا: « جاهدت الأمة الا المنافقين ».

أما اذا كان منقطعا، بأن كان المستثنى من غير جنس المستثنى منه كقولنا: « قام القوم الا حمارا » فانه لا يعتبر مخصصا، لأنه لا استثناء فيه، ولا اخراج، لأن الحمار لم يدخل في القوم حتى يخرج منهم، وانما سمي استثناء مجازا، بل أنكر بعضهم تسميته استثناء لا حقيقة ولا مجازا.

٣ ـ الاستثناء من النفي وعكسه:(١١٩)

اتفق العلماء على أن « الا » للاخراج، فتخرج بعض ما تناوله اللفظ المستثنى منه.

واتفقوا على أن المستثنى مخرج من اللفظ العام السابق.

كما اتفقوا على أن كل شيء خرج من نقيض دخل في نقيضه.

فهذه أمور ثلاثة اتفق عليها العلماء، وبقي أمر رابع وقع فيه الخلاف وهو أن المستثنى مخرج من الحكم، أو من المحكوم به.

فاذا قال قائل: « قام القوم الا زيدا، فهناك أمران، الأول: القيام، والثاني: الحكم ».

---

(١١٩) المحصول: ٥٦/٣، الأحكام: ٤٥١/٢، جمع الجوامع: ١٥/٢.

فهل الاستثناء اخراج للمستثنى من المحكوم به، وهو القيام، فيدخل في نقيضه، وهو عدم القيام؟

أم أنه اخراج للمستثنى من الحكم، فيدخل في نقيضه وهو عدم الحكم، فيكون غير محكوم عليه، وهو في هذه الحالة أعم من أن يكون قائما وأن لا يكون، اذ يمكن قيامه ويمكن عدمه؟

الجمهور على أن الاستثناء اخراج للمستثنى من المحكوم به، وادخال له في نقيضه.

ولذلك كان الاستثناء من النفي إثباتاً، ومن الاثبات نفياً عندهم. والا لما أثبتنا الايمان والتوحيد لمن قال: لا اله الا الله، لأن معناه في هذه الحالة نفي الالهية عن غيره فقط، من دون اثباتها لله تعالى، اذ المستثنى أعم من أن يثبت له الحكم أولا.

الا أن الأمة مجمعة على اثبات التوحيد بهذا الاستثناء، فدل على ما قلناه من أن الاستثناء من الاثبات نفي، ومن النفي اثبات.

٤ ـ الاستثناءات المتعددة:[١٢٠]

الاستثناءات المتعددة في الجملة الواحدة، اما أن تكون متعاطفة، واما أن لا تكون.

فان كانت متعاطفة، فان الاستثناءات ترجع الى الأول، وذلك كقول المقر: «عليّ عشرة الا أربعة والا ثلاثة والا اثنين» فان الاستثناءات ترجع الى الأول ويلزمه واحد فقط..

وأما اذا لم تكن متعاطفة، فكل منها يرجع الى ما يليه، شريطة أن لا يكون مستغرقا له، لما مر من عدم صحة المستغرق، وذلك نحو قول المقر: «على عشرة الا خمسة الا أربعة الا ثلاثة» فانه يلزمه في هذه الحالة ستة فقط، لأن الثلاثة تخرج من الاربعة فيبقى واحد، يخرج من الخمسة، فيبقى أربعة، تخرج من العشرة، فيبقى ستة.

---

(١٢٠) المحصول: ٣/٦٠، جمع الجوامع: ٢/١٦.

فان استغرق غير الأول ما يليه نحو قوله: «على عشرة الا اثنين الا ثلاثة الا أربعة». لغا استثناء كل منها لما يليه لأنه مستغرق له، ورجع الجميع الى الأول، فيلزمه في هذه الحالة واحد فقط.

هذا اذا لم يكن الثاني مستغرقا للأول أيضا، والا لغت جميع الاستثناءات، وذلك كقوله: «له على عشرة الا عشرة».

٥ ـ الاستثناء عقب الجمل المتعاطفة:[١٢١]

اذا وردت جمل عطف بعضها على بعض، ثم تعقب هذه الجمل استثناء، **فهل يرجع الاستثناء الى الجملة الأخيرة، أم الى جميع الجمل؟**

وذلك كقوله تعالى: ﴿والذين يرمون المحصنات، ثم لم يأتوا بأربعة شهداء، فاجلدوهم ثمانين جلدة، ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا، وأولئك هم الفاسقون، الا الذين تابوا﴾.

فان هذا الاستثناء، وهو قوله تعالى: ﴿الا الذين تابوا﴾ وقع بعد ثلاث جمل، عطف بعضها على بعض بالواو، الأولى فيها الأمر بالجلد، والثانية النهي عن قبول الشهادة، والثالثة الحكم بالفسق.

فهل يرجع الاستثناء الى الجمل الثلاثة فلا يجلدون، ولا يفسقون، وتقبل شهادتهم ان تابوا، أو يرجع الى الأخيرة فقط، فالتوبة تسقط عنهم الحكم بالفسق، ولكن لا بد من جلدهم، ورد شهادتهم؟

قبل بيان الرأي المختار في هذه المسألة يجب بيان الآتي:

أ ـ الخلاف في رجوع الاستثناء الى الجميع أو الأخيرة، انما هو في الجمل المتعاطفة، أما المفردات المتعاطفة، فلا خلاف في رجوع الاستثناء فيها الى الجميع.

---

(١٢١) التبصرة: ١٧٢، البرهان: ١/٣٨٨، المعتمد: ١/٢٦٤، المنخول: ١٦٠، الأحكام: ٢/٤٣٨، منتهى السول: ٢/٢٥، المنتهى: ٩٢، المحصول: ٦٣/ الإبهاج ونهاية السول: ٢/٩٥، اللمع: ٢٢.

ب ـ العطف في هذه الجمل يستوي فيه العطف بالواو وغيرها من حروف العطف، على الأصح عند الجمهور.

حـ ـ اتفق العلماء على رجوع الاستثناء الى الجملة الأخيرة، وانما الخلاف فيما عداها.

د ـ كذلك لا خلاف في رجوع الاستثناء الى الأولى ان قام عليه دليل، كقوله عليه السلام: «ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة، الا صدقة الفطر» فان الاستثناء راجع الى الأولى فقط.

كما أنه لا خلاف في عدم رجوعه اليها اذا قام الدليل على ذلك، كالجلد في آيتنا، فان الاستثناء قطعا لا يرجع اليه، ويجب جلد القاذف، ولو تاب.

فالدليل قد يعمم الاستثناء وقد يخصصه، وكلامنا ليس فيه، وانما في الجمل التي يمكن أن يعود الاستثناء اليها، ولا دليل على التعميم أو التخصيص، كما في آية القذف.

اذا عرفت هذا فمذهب الجمهور تبعا للامام الشافعي رضي الله عنه ان الاستثناء يرجع الى جميع الجمل في الظاهر.

وعليه فان القاذف اذا تاب يسقط عنه الجلد، والفسق، وتقبل شهادته، لرجوع الاستثناء الى الجميع.

الا أن الدليل دل على وجوب جلده، كما ذكرنا، فبقي سقوط الفسق. وقبول الشهادة، اذ رجع الاستثناء اليهما.

وخالف في ذلك أبو حنيفة رضي الله عنه فقال: ان الاستثناء يرجع الى الأخيرة فقط، ولا يرجع الى غيرها الا بدليل.

فعندنا الأصل فيه أنه يرجع الى الجميع الا ما خصه الدليل، وعنده يرجع الى الأخير الا اذا دل الدليل على رجوعه الى غيرها، والله أعلم.

٦ ـ القران بين الجملتين:[١٢٢]

اذا قرن بين جملتين لفظا، بأن عطف احداهما على الأخرى بالواو

---

(١٢٢) جمع الجوامع: ١٩/٢.

مثلا، فان هذا العطف لا يقتضي التسوية بينهما في غير الحكم المذكور.

فيما لم يذكر، من الأحكام المعلومة لأحدهما من الخارج، لا يثبت للآخر بهذا العطف.

مثال ذلك حديث أبي داود: «لا يبولن أحدكم في الماء الدائم، ولا يغتسل فيه من الجنابة».

فان البول في الماء الدائم ينجسه اذا كان أقل من قلتين، تغير أو لم يتغير، وليس كذلك الغسل من الجنابة.

القسم الثاني

الشرط[123]

قد مر معنا في تقسيم الحكم أن الشرط في الاصطلاح: هو ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته.

وقد شرحنا هذا التعريف هناك، فلا حاجة لاعادته هنا(*).

ثم الشرط ينقسم الى ثلاثة أقسام عقلي، كاشتراط الحياة للعلم، وشرعي، كاشتراط الطهارة للصلاة، وعادي كنصب السلم لصعود السطح، وهذه الأقسام الثلاثة لا تخصيص فيها.

وانما التخصيص في قسم رابع وهو الشرط اللغوي، النحوي، وهو ما دخل عليه شيء من الأدوات المخصوصة الدالة على سببية الأول ومسببية الثاني.

وذلك كقول السيد لعبده: «ان انتصر المسلمون في المعركة الفلانية فأنت حر».

فالانتصار سبب الحرية.

ولذلك صار الشرط اللغوي مستعملا في السببية غالبا، ولكن ليس بذاته وانما بجعل الجاعل.

فاذا قال السيد لعبده: أكرم الفقهاء انجاءوك، لزم من مجيئهم وجود الاكرام، ولزم من عدمه عدمه، ولكن هذا لا من ذات الشرط، وانما من أمر خارج، وهو ايجاب السيد، وامتثال الأمر، فلو أن السيد لم يوجبه، لما لزم من مجيئهم الاكرام، ولو أن العبد لم يمتثل، لما لزم من مجيئهم الاكرام أيضا، اذن فالشرط اللغوي سبب جعلي، لا ذاتي، وبهذا نميز بين السبب والشرط.

---

(١٢٣) المحصول: ٨٧/٣، الأحكام: ٤٥٣/٢، جمع الجوامع: ٢٠/٢، المعتمد: ٢٥٨/١.

(*) راجع ما ذكرناه عن تعريف الشرط في الصفحة ٥١ من هذا الكتاب.

والشرط اللغوي هذا مخصص، اذ لولاه لعم وجوب الاكرام في مثالنا جميع الفقهاء، الجائي منهم، والذي لم يجيء، الا أن هذا الشرط خصص الاكرام بالجائي منهم.

اتصال الشرط بالكلام، وتعقبه للجمل:[١٢٤]

ويشترط في الشرط المخصص أن يكون متصلا بالكلام، كما مر في الاستثناء، ولا يجوز تراخيه عنه.

واذا ورد عقب جمل متعاطفة رجع الى جميعها على الأصح، وهو أولى من الاستثناء في هذا.

وذلك كقول القائل: «أكرم الفقهاء، وأحسن الى الأصوليين، وانصر المحدثين ان جاؤك.

فان الشرط في هذه الجمل المتعاقبة، المتعاطفة، يرجع الى الجميع. فيشترط في جميعهم المجيء حتى يتحقق الاكرام، والاحسان، والنصر

---

(١٢٤) جمع الجوامع: ٢/٢٢.

القسم الثالث

الصّفة[125]

هذا هو المخصص الثالث من المخصصات المتصلة، ومثاله: أكرم طلاب العلم المجاهدين.

فوصفهم بالجهاد، وتقييدهم به مخرج لغيرهم، ممن لم يجاهد، ولولاه لوجب اكرام كل طالب للعلم.

وهي كالاستثناء في وجوب اتصالها بالكلام، وعودها الى جميع الجمل. سواء تقدمت أو تأخرت، كقولنا: وقفت على أولادي وأولادهم المحتاجين، ووقفت على محتاجي أولادي وأولادهم، فان الوصف يرجع في الحالتين الى الأولاد وأولادهم.

التقييد بالحال، والظرف.

ومن قبيل التخصيص بالصفة، التخصيص بالحال، والظرف.

فمثال التخصيص بالحال قول القائل: «وقفت على أولادي وأولاد أولادي محتاجين»، بتنكير محتاجين، حتى يكون حالا.

فان الاحتياج يكون شرطا في الجميع.

ومثاله في ظرف الزمان: «لا تكرم زيدا اليوم».

ومثاله في ظرف المكان: «لا تهن أحدا في الحرم».

---

(١٢٥) جمع الجوامع: ٢/٢٣، الأحكام: ٢/٤٥٧، المحصول: ٣/١٠٥، المعتمد: ١/٢٥٧.

القسم الرابع

الغـاية (١٢٦)

وهي آخر المخصصات المتصلة.

وغاية الشيء طرفه، ولها لفظان:

الأول: «الى»، كقوله تعالى: ﴿ثم اتموا الصيام الى الليل﴾.

الثاني: «حتى»، كقوله تعالى: ﴿ولا تقربـوهن حتى يطهرن﴾. وحكم ما بعدها يكون مخالفا لحكم ما قبلها.

والمراد بالغاية المخصصة هنا، غاية تقدمها عموم يشملها لو لم يأت، والا فلا تكون مخصصة.

وذلك كقوله تعالى: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله، ولا باليوم الآخر، ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله، ولا يدينون دين الحق، من الذين أوتوا الكتاب، حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾.

فانه لولا هذه الغاية لوجب علينا قتالهم، أعطوا الجزية أم لم يعطوها.

وكقول القائل: «أكرم الأسرى الى أن تنتهي المعركة» و«أكرم بني تميم الى أن يعصوا» فلا اكرام بعد نهاية المعركة، ولا اكرام في حال المعصية، سواء عصى الجميع، ويكون التخصيص حينئذ للأحوال، أو عصى بعضهم فيكون التخصيص للأشخاص. والله أعلم.

---

(١٢٦) الأحكام: ٤٥٨/٢، جمع الجوامع: ٢٣/٢، المعتمد: ٢٥٧/١، المحصول: ١٠١/٣.

النوع الثاني
في
المخصص المنفصل

والمراد بالمخصص المنفصل ما يستقل بنفسه في افادة المراد، ولا يحتاج الى ذكر العام الذي سيخصصه، كما مر في الاستثناء وغيره.[127]

وينقسم المخصص المنفصل الى ثلاثة أقسام، لأنه اما أن يكون بالعقل، واما أن يكون بالحس، واما أن يكون بالسمع.

أ ـ الدليل العقلي:

التخصيص بالدليل العقلي ينقسم الى قسمين، لأنه اما أن يكون التخصيص به ضرورة واما أن يكون نظرا.

١ ـ ما يدرك تخصيصه بالعقل ضرورة، وذلك كقوله تعالى: ﴿الله خالق كل شيء﴾.

فان مقتضى هذه الآية أنه خالق لنفسه، الا أننا ندرك بالعقل ضرورة أنه ليس بخالق لها.

فهذا تخصيص للآية، لا علاقة له بها، ويمكن أن يفهم بدونها، ولولاه لكان الكلام شاملا لنفسه تعالى، ولغيرها.

٢ ـ ما يدرك تخصيصه بالعقل نظرا، وذلك كقوله تعالى: ﴿ولله على الناس حج البيت﴾.

فان مقتضى هذه الآية أنه يجب الحج على كل انسان، الا أن العقل أدرك نظرا اخراج الصغير والغافل، لما قام من الدليل العقلي النظري على استحالة تكليفهما.

ب ـ الدليل الحسي:

والمراد به المشاهدة، وذلك كقوله تعالى في وصف بلقيس: ﴿وأوتيت

---

(١٢٧) جمع الجوامع: ٢/٢٤، الأحكام: ٢/٤٥٩، المحصول: ٣/١١١.

من كل شيء﴾ فاننا ندرك بالمشاهدة أنها لم تؤت شيئاً من الملائكة والشمس والقمر، ولا من مخترعات العصر ومكتشفاته، كالمذياع، والرائي، والهاتف وغير ذلك.

وكقوله تعالى في الريح المرسلة على عاد: ﴿تدمر كل شيء﴾ فاننا ندرك بالمشاهدة أنها لم تدمر السماء.

جـ - الدليل السمعي:

والمراد به ما كان متوقفا على السمع، من الكتاب والسنة وغيرهما، فيخص به العموم من الكتاب والسنة.

والبحث في هذا المخصص يتناول الفقرات الآتية:

١ - تعارض العام والخاص:(١٢٨)

قبل الكلام على أنواع المخصصات من الدليل السمعي يجب معرفة قاعدة كلية مجملة وهي:

اذا عارض لفظ خاص لفظا عاما، بأن دل على خلاف ما دل عليه العام، فانا نقدم الخاص على العام، فنأخذ به، ونخصص به العام، سواء تقدم، أو تأخر، أو جهل حاله، فلم يعلم أمتقدم هو أو متأخر.

لأن اعمال الدليلين أولى من إهمالهما، أو اهمال أحدهما، ولو اعتبرنا الخاص المتقدم مثلا منسوخا، لأهملنا الخاص، وعملنا بالعام على حسابه، ولا شك أن اعمال الدليلين أولى، فاننا اذا أعملناهما نكون قد عملنا بالخاص، وبالعام في بعض ما دل عليه بعد التخصيص.

وقيل: يعمل بالمتأخر، خاصا كان أو عاما.

وعلى الأصح في تخصيص العام بالخاص تقدم أو تأخر، يشترط أن لا يتمادى تأخره حتى يعمل بالعام، فاذا تمادى الى أن عمل بالعام ففي هذه الحالة يكون نسخا لا تخصيصا، وله أحكام خاصة به.

---

(١٢٨) التبصرة: ١٥١، الاحكام، المنتهى: ٩٥، المحصول: ١٦١/٣، الإبهاج ونهاية السول: ١٠٥/٢، مسلم الثبوت: ٣٤٥/١، تيسير التحرير: ٢٦١/١، تقرير التحبير: ٢٤٢/١، المعتمد: ٢٧٦/١، جمع الجوامع: ٤١/٢، اللمع: ١٩.

٢ ـ تخصيص الكتاب بالكتاب والسنة المتواتره والاجماع:

والمراد بهذا تخصيص القطعي بالقطعي، وهو جائز على الأصح، والدليل عليه الوقوع، لأنه أقوى أدلة الجواز.

ومثاله في القرآن بالقرآن، قوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ وهو عام في كل مطلقة، سواء أكانت من أولات الحمل أم لا، ثم خص بقوله تعالى: ﴿وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن﴾ فجعل عدة الحامل بوضع حملها، ولو بعد لحظة.

ومثال تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة، قوله تعالى: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ وهو عام في كل زان وزانية، سواء أكانا محصنين أم بكرين، ثم خص هذا بالسنة الفعلية المتواترة عن رسول الله ـ ﷺ ـ اذ رجم المحصنين، فخصص بسنته الفعلية عموم القرآن.

ومثال تخصيص الكتاب بالاجماع تنصيف حد القذف على العبد فانه ثابت بالاجماع، ولذلك خصص عموم قوله تعالى: ﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة﴾ فانه يقتضي أن يجلد كل قاذف ثمانين جلدة، حرا كان أو عبداً، الا أن الاجماع أخرج منه العبد، فنصف عليه الحد بالاجماع فجعله أربعين جلدة.

٣ ـ تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد:(١٣٠)

والمراد به تخصيص القطعي بظني، فان الكتاب والسنة المتواترة قطعيا الثبوت وخبر الواحد ظني الثبوت، والأصح جواز التخصيص به، لأننا مكلفون بالعمل بمقتضاه. واجب علينا اقامته، واعمال الدليلين ولو من وجه أولى من اهمالهما أو اهمال أحدهما.

---

(١٢٩) المحصول: ٣/١١٧ ـ ١٢٠ ـ ١٢٤، الأحكام: ٢/٤٦٥، جمع الجوامع ٢/٢٦، المعتمد: ١/٢٧٤.

(١٣٠) التبصرة: ١٣٢، اللمع: ١٤؛ البرهان: ١/٤٢٦، المحصول: ٣/١٣١، الإبهاج ونهاية السول: ٢/١٠٩، الأحكام: ٢/٤٧٢، ومنتهى السول: ٢/٥٠، المنتهى: ٩٦، المنخول: ١٧٤، رفع الحاجب: ٢/ق ٨ ـ أ.

وأنكر الحنفية جواز التخصيص بخبر الواحد.[131]

ومحل الخلاف في أخبار الآحاد التي لم تجمع الأمة على العمل بها، فان أجمعت على العمل بها، فالتخصيص بها جائز اتفاقا، كتخصيص آية الوصية بقوله عليه السلام: «لا وصية لوارث» فهذا الحديث وان كان خبر واحد، الا أنه مجمع على العمل به عند الأمة، ولذلك اتفقوا على جواز التخصيص به.

ومثال تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد عند الجمهور قوله عليه السلام: «لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم» الذي خص به عموم آية المواريث.

وكقوله عليه السلام: «انا معشر الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة» الذي خص به أيضا قوله تعالى: ﴿يوصيكم الله في أولادكم....﴾ في آية المواريث.

٤ ـ تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالقياس:[132]

القياس اما أن يكون قطعيا، واما أن يكون ظنيا، فان كان قطعيا، فلا خلاف بين الأصوليين في جواز التخصيص به.

وان كان ظنيا فالجمهور على جواز التخصيص به، خفيا كان أم جليا.

وهذه المسألة فرع عن مسألة التخصيص بخبر الواحد، فمن أنكر التخصيص بخبر الواحد أنكره هنا، ومن أجازه هناك غالبا يجيزه هنا.

ومنشأ التردد في الجواز هنا هو ظنية القياس وقطعية الكتاب والسنة المتواترة كما مر في تخصيصها بخبر الواحد.

ومثال تخصيص الكتاب قوله تعالى: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ فهذا عام في الحر والعبد، ثم خصه الله تعالى بغير

(١٣١) كشف الأسرار: ٢٩٤/١، أصول السرخسي: ١٤١/١، تيسير التحرير: ٢٦٧/١، التلويح: ٢٠٤/١، وانظر شرحنا على التبصرة: ١٣٢.

(١٣٢) التبصرة: ١٣٧، اللمع: ٢٠، البرهان: ٤٢٨/١، المحصول: ١٤٨/٣، الإبهاج ونهاية السول: ١١٢/٢، الأحكام: ٤٩١/٢، المنتهى: ٩٨.

الاناث من العبيد، اذ جعل لهن حكما خاصا، فقال: ﴿فاذا أحصن فان أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب﴾ . وبقي الذكور من العبيد في عموم الآية الأولى.

ثم قيس الذكور من العبيد على الاناث، ونصف الحد عليهم، وخص بهذا القياس عموم الآية الأولى الشاملة للذكور من العبيد.

فصارت آية الجلد مخصوصة بكتاب الله في حق اناث العبيد، ومخصوصة بالقياس في حق ذكورهم. والله أعلم.[١٣٣]

٥ - تخصيص السنة بالسنة وبالكتاب:[١٣٤]

كما جاز تخصيص الكتاب بالسنة يجوز تخصيص السنة بالكتاب لأن الله أنزل الكتاب تبيانا لكل شيء مما يبينه القرآن، قال الله تعالى: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء﴾ .

ومثال ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «ما قطع من حي، فهو ميت» فان هذا عام في كل مقطوع، سواء أكان عضوا، أم جلدا، أم قرنا، أم صوفا، أم غير ذلك.

الا أنه خص بقوله تعالى: ﴿ومن أصوافها، وأوبارها، وأشعارها، آثاثا ومتاعا إلى حين﴾ .

فأجاز الله قطع الصوف والوبر والشعر من مأكول اللحم، فلا تنجس بالقطع، لأن الله امتن بها على عباده، وهو لا يمتن عليهم بنجس العين.

وبقي ما سوى هذه الأمور على الحرمة لعموم الحديث لها.

وكذلك يجوز تخصيص السنة بالسنة كتخصيص حديث الصحيحين: «فيما سقت السماء العشر» وهو عام فيما كان قليلا أم كثيرا بحديث الصحيحين: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة» فالاول عام خص بهذا الحديث الثاني.

---

(١٣٣) انظر شرحنا على التبصرة: ١٣٨.

(١٣٤) التبصرة: ١٣٦، الأحكام: ٢/٤٦٩، منتهى السول: ٢/٥٠، المنتهى: ٩٦.

٦ ـ تخصيص المنطوق بالمفهوم:[١٣٥]

المفهوم سواء كان مفهوم موافقة، أو مفهوم مخالفة، دليل شرعي، يجب العمل به، ولذلك جاز التخصيص به للمنطوق، وان كان أضعف منه، جمعا بين الدليلين، لما مر من أن اعمال الدليلين أولى من اهمال أحدهما.

وكون المفهوم أضعف من المنطوق لا يضر، كما لم يضر ضعف خبر الواحد الظني عن القرآن القطعي.

ومثال ذلك قوله - ﷺ -: «خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير طعمه، أو لونه، أو ريحه».

وهذا عام في القليل والكثير.

وقد خص بمفهوم حديث القلتين. وهو قوله عليه السلام: «اذا بلغ الماء قلتين، لم يحمل خبثا» الذي يدل بمفهومه أن الماء اذا كان أقل من قلتين يحمل الخبث، ولا يدفعه عن نفسه، فينجس بالملاقاة، تغير لونه أو لم يتغير.

وأما التخصيص بمفهوم الموافقة فمثاله ما اذا قال: من دخل داري فاضربه، ثم قال: ان دخل زيد فلا تقل له أف.

فهذا تخصيص بالفحوى، لأن الأول عام في زيد وغيره، والثاني خاص، وأما كونه بالفحوى، فلأنه اذا نهاه عن أن يقول له: أف، فمن باب أولى ينهاه عن الضرب.

٧ ـ التخصيص بفعله وتقريره عليه السلام:[١٣٦]

الجمهور على أنه يجوز التخصيص بفعله - ﷺ - وتقريره، وذلك كما لو قال - ﷺ -: «الوصال حرام على كل مسلم، ثم فعله أو أقر من فعله».

---

(١٣٥) الأحكام: ٢/ ٤٧٨، المحصول: ٣/ ١٥٩، جمع الجوامع: ٢/ ٣٠.

(١٣٦) الأحكام: ٢/ ٤٨٠، المحصول: ٣/ ١٢٥، جمع الجوامع: ٢/ ٣١.

فيكون اقراره تخصيصا للفاعل، بمعنى أن حكم العام لا يثبت في حقه، لأنه عليه الصلاة والسلام لا يقر على الباطل.

وكالتخصيص بتقريره - ﷺ - على الفعل، التخصيص بتقريره على العادة، فان كانت العادة موجودة في عصره عليه السلام، وعلم بها، وأقرها، جاز التخصيص بها.

وذلك كما لو اعتادوا بيع الموز بالموز متفاضلا، بعد ورود النهي، وأقرهم على هذه العادة، فانها تكون مخصصة، والمخصص في الحقيقة تقريره عليه السلام لهم على هذه العادة بهذه الشروط.

فان فقدت هذه الشروط، فلا تخصيص، فالشرع حاكم، وليس محكوما عليه.

هذا ويشترط في التقرير ليكون مخصصا أن لا يكون للعلم بأن النهي لا يجدي مع الفاعل لأنه مصر على الفعل، لاعتقاده اباحته، كتردد اليهود والنصارى الى البيع والكنائس، وتقرير الشارع له، فان هذا لا يكون تشريعا باباحة الذهاب الى الكنائس، وانما تقريره للعلم بعدم جدوى الانكار، لاصرار فاعله عليه باعتقاده اباحته.

٨ ـ عطف العام على الخاص:(١٣٧)

إذا ورد لفظ عام وعطف عليه آخر خاص، أو ورد لفظ خاص وعطف عليه آخر عام فالأصح أنه لا يخصصه في كلا الحالين.

وذلك كقوله - ﷺ -: «لايقتل مسلم بكافر، ولا ذو عهد في عهده»، يعني بكافر حربي، للاجماع على أنه يقتل بالذمي.

وبيان هذا أن قوله: «بكافر» نكرة، وقعت في سياق النفي، فتعم كل كافر، ذميا كان أو حربيا، فلا يقتل المسلم لا بذمي، ولا بحربي.

وأما ذو العهد، فقد قام الاجماع على أنه اذا قتل ذميا، يقتل به، فيحمل الحديث على أن ذا العهد لا يقتل بكافر حربي.

---

(١٣٧) الأحكام: ٢/٣٧٦، المحصول: ٣/٢٠٥، جمع الجوامع: ٢/٣٢، المعتمد: ١/٣٠٨.

فصار الكلام، لا يقتل مسلم بكافر، ذميا كان او حربيا، ولا يقتل ذو عهد في عهده بحربي.

وفيه عطف خاص على عام، فهل يقتضي التخصيص في العام أيضا فنقول: لا يقتل مسلم بحربي فقط كما في المعطوف، بناء على أن عطف الخاص على العام، أو العكس يخصصه، أم لا؟

الجمهور على أن عطف الخاص على العام، أو العكس، لا يخصصه، بل يبقى العام على عمومه، والخاص على خصوصه، فلا الخاص يعم، ولا العام يخص.

والعطف انما هو للاشتراك في الحكم، وهو عدم القتل بكافر، لا في صفته وهي الحرابة.

وذهب الامام أبو حنيفة الى أنه يخصصه، وأنه يجب أن يقدر في شطر الكلام الأول وهو المعطوف عليه، ما قدر في المعطوف، ويصير الكلام، لا يقتل مسلم بكافر حربي، ولا ذو عهد في عهده بكافر حربي.

وقد عرفنا أن الجمهور يمنعون الاشتراك في الصفة، فالعطف عندهم للاشتراك في ما يجب ويمتنع ويجوز من الاعراب وما يتعلق به، لا بجميع الصفات، ولهذا عطف في القرآن الكريم بعض المتخالفات على بعض، كما عطف الواجب على المندوب في قوله تعالى: ﴿فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وآتوهم من مال الله الذي آتاكم﴾ فالمكاتبة مندوبة، والايتاء واجب.

وكقوله تعالى: ﴿كلوا من ثمره اذا أثمر، واتوا حقه يوم حصاده﴾ فالأكل مباح والايتاء واجب. والله أعلم.

ومثال عطف العام على الخاص قولنا: لا يقتل الذمي بكافر، ولا المسلم بكافر، فالمراد بالكافر الأول الحربي، والكافر الثاني الحربي والذمي، ولا يخصص الخاص العام بالعطف.

٩ - رجوع ضمير خاص الى بعض العام:[١٣٨]

اذا ذكر لفظ عام، ثم ذكر بعده ضمير خاص، يعود على بعض أفراد

(١٣٨) جمع الجوامع: ٢/٣٣

العام، فالأصح أنه لا يخصصه.

مثال ذلك قول الله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ فانه عام يشمل المطلقة البائن والرجعية.

ثم قال بعد ذلك: ﴿وبعولتهن أحق بردهن﴾ وهذا خاص، فالزوج لا يملك رد البائن، وانما يملك رد الرجعية، والضمير في «بعولتهن» راجع الى الرجعية فقط، فهل هذا يقتضي التخصيص في مرجع الضمير، وهو قوله تعالى: ﴿والمطلقات﴾ فيحمل على الرجعية فقط، أم أنه لا يخصصه؟

الأصح أنه لا يخصصه، بل يبقى على عمومه يشمل البائن والرجعية، ولا محذور في مخالفة الضمير لمرجعه، لوجود القرينة الظاهرة.

ومثل هذا ما لو ورد بعد العام حكم لا يتأتى الا في بعض أفراده، وذلك كقوله تعالى: ﴿يا أيها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن﴾ ثم قال: ﴿لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا﴾ يعني الرغبة في مراجعتهن، والمراجعة لا تكون الا في الرجعية، لا في البائن، ومع ذلك يبقى الكلام الأول عاما يشمل الرجعية وغيرها.

١٠ـ التخصيص بمذهب الراوي:(١٣٩)

الراوي اما أن يكون صحابيا أو غير صحابي.

وعلى كلا الحالين اذا روى الراوي حديثا عاما، ثم عمل عملا يخالفه، أو أفتى بما يخالفه فالأصح أن عمله وفتواه لا يخصصان العام، بل يبقى على عمومه، لأن عمل الراوي قد يكون ناشئا عن اجتهاده، وهو ليس بدليل، والمجتهد لا يقلد مجتهدا، فالدليل المروى أولى بالاتباع.

ومثال ذلك ما رواه عبد الله بن عباس عن النبي - ﷺ -: «من بدل دينه فاقتلوه».

---

(١٣٩) التبصرة: ١٤٩، البرهان: ١/٤٤٢، المحصول: ٣/١٢٧، الإبهاج ونهاية السول: ٢/١٢٠، الأحكام: ٢/٤٨٥، المنتهى: ٩٧، اللمع: ٢٠، جمع الجوامع: ٢/٣٣.

الا أن مذهبه أنه لا تقتل المرأة المرتدة بالردة، وهو مخالف لما رواه، لأن «من» من صيغ العموم الشاملة للاناث والذكور.

وربما كان يرى هو أن من الشرطية لا تتناول الاناث، والله أعلم.

١١- افراد فرد من أفراد العام بحكمه:[١٤٠]

اذا ذكر الشارع لفظا عاما، وحكم عليه بحكم ما، فان الحكم يكون عاما شاملاً لجميع الأفراد، فاذا عاد الشارع ثانية، وأفرد فردا واحدا من أفراد العام الذين شملهم الحكم السابق، وأفرده بنفس الحكم، وذلك كأن يقول: اقتلوا المشركين، فهو عام لكل مشرك، وثنيا كان، أو بوذيا، أو مجوسيا، أو يهوديا، أو نصرانيا، ثم عاد ثانية وقال: اقتلوا المجوس، فانه أفرد فردا واحدا من أفراد العام بحكمه السابق، وهو القتل.

فهل هذا يكون تخصيصا للعام، أم لا؟

الأصح أنه لا يكون تخصيصا له، لأنه لا منافاة بين الحكم على العام، وبين الحكم على بعض أفراده بنفس الحكم، وشرط التخصيص المنافاة.

وفائدة ذكر بعض الأفراد، وافرادهم بالحكم، أنه ينفي عن الفرد الذي خص بحكم العام احتمال تخصيصه في المستقبل، فيما لو ورد المخصص.

ومثال هذا في حديث رسول الله - ﷺ - ما رواه الترمذي وغيره، أنه - ﷺ - قال: «ايما اهاب دبغ فقد طهر» وهو عام لجلد الشاة، والبقر، والابل، وغيرها من غير مأكول اللحم، كالفيل، والدب، والنسور، وغير ذلك.

ثم مر - ﷺ - بشاة ميتة لمولاة ميمونة، فقال: «هلا أخذتم اهابها فدبغتموه، فانتفعتم به؟ فقالوا: انها ميتة؟ فقال: انما حرم أكلها» رواه الشيخان، وفيه إفراد لبعض أفراد العام - وهو الشاة - بحكمه، وهو الطهارة بالدباغ، وليس فيه تخصيص للحكم على الأصح والله أعلم.

---

(١٤٠) الأحكام: ٤٨٨/٢، جمع الجوامع: ٣٢/٢، المعتمد: ٣١١/١.

١٢- العام الوارد على سبب خاص:[١٤١]

الكلام الوارد جوابا لسؤال، اما أن يكون مستقلا بافادة المعنى بأن لا يحتاج الى ذكر السؤال، واما أن لا يستقل.

فان كان لا يستقل بالافادة الا بذكر السؤال، فانه في هذه الحالة يكون تابعا للسؤال في عمومه وخصوصه، فان كان السؤال عاما، كان الجواب عاما، وان كان السؤال خاصا، كان الجواب خاصا.

وذلك كقوله - ﷺ - وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر: «أينقص الرطب اذا جف؟» قالوا: نعم، قال: «فلا اذن».

فانه يعم كل بيع للرطب بالتمر.

ومثال الخصوص كما لو قال قائل للنبي - ﷺ -: توضأت من ماء البحر، فقال له: يجزيك، فان هذا يكون خاصا بالسائل، ولا يعم غيره، لأنه سأله عن وضوئه خاصة، فأجابه عنه، ولا عموم في اللفظ، فقد يكون الحكم على ذلك الشخص لأمر يخصه، كما خصص خزيمة بقبول شهادته وحده، وخص أبو الدرداء باجزاء التضحية بالعناق، مع أنه لا يجزى أحداً غيره.

وان كان يستقل بافادة المعنى دون السؤال، فهو اما أن يكون أعم من السؤال، واما أن يكون أخص منه، واما أن يكون مساويا.

فان كان مساويا، فهذا واضح، كأن سئل عن الجماع في نهار رمضان، فقال: من جامع في نهار رمضان فعليه كفارة ككفارة الظهار.

وان كان أخص من السؤال، كقوله: من أفطر في رمضان بجماع، فعليه الكفارة، جوابا لمن سأل عن مطلق الافطار في رمضان.

فان هذا لا يجوز الا بثلاثة شروط:

---

(١٤١) جمع الجوامع: ٣٧/٢، وانظر شرحنا على التبصرة: ١٤٤، حيث فصّلنا فيه الكلام على الموضوع تفصيلاً كاملاً شاملاً.

١ ـ أن يكون في المذكور تنبيه ودلالة على ما لم يذكر.

٢ ـ أن يكون السائل مجتهدا، يمكنه أن يعرف حكم المسكوت عنه من المنطوق.

٣ ـ أن لا تفوت المصلحة باشتغال السائل بالاجتهاد.

وأما اذا كان الجواب عاما، والسبب أو السؤال خاصا، فالأصح أن العبرة في هذه الحالة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب، نظرا لظاهر اللفظ المقتضي للعموم ولأن الصحابة رضوان الله عليهم ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة على أسباب خاصة، ولأن خصوص السبب لا يعارض عموم العام.

ومثال ذلك قوله ـ ﷺ ـ: «الخراج بالضمان» وقد سئل عمن اشترى عبدا فاستعمله، ثم وجد به عيبا فرده.

وكقوله وقد سئل عن بئر بضاعة: «ان الماء طهور لا ينجسه شيء» في جواب سؤالهم: «أنتوضأ من بئر بضاعة، وهي بئر يلقى فيها الحيض، ولحوم الكلام، والنتن».

فقوله: «لا ينجسه شيء» عام في الحيض، ولحوم الكلاب، والنتن، وغير ذلك من النجاسات، ولا عبرة بخصوص السبب.

وهذا الكلام اذا لم تكن هناك قرينة تدل على ارادة العموم، والا بأن كانت قرينة تدل على ارادته فالعبرة بالعموم في هذه الحالة أولى وأوضح من الحالة التي لا قرينة فيها.

وذلك كقوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾. وسبب نزوله خاص اذ نزل في رجل سرق رداء صفوان، فذكر السارقة مع السارق قرينة دالة على ارادة العموم، وأنه ليس خاصا بذلك الذي سرق رداء صفوان فقط.

وأما فائدة ذكر سبب النزول، الذي ورد عليه اللفظ العام فهي العلم بأن هذه الصورة قطعية الدخول في الحكم، وأنها لا يمكن أن تخصص بالاجتهاد. والله أعلم.



البَابُ الخَامِس

في

المطلق والمقيّد

وفيه فصلان:

الفصل الأول: في تعريفه، والفرق بينه وبين العام والنكرة.

الفصل الثاني: في حمل المطلق على المقيد.



الفصل الأول

في
تعريفه

المطلق في اللغة: هو ما عرى عن القيد والشرط.

وفي الاصطلاح: ما دل على الماهية بلا قيد، من وحدة أو كثرة.[142]

وهذا التعريف إنما هو لبيان حقيقة المطلق الذهنية، ولا شك أنها في هذه الحالة تنفك عن القيد.

وأما المطلق الذي يراد ايجاده في الخارج، فإنه لا بد من مقارنته للقيد، إذ يمتنع وجوده في الخارج بدونه.

وخلاصة هذا أن الأمر المتعلق بالفعل كاضرب، أمر بمطلق الماهية، ومطلق الماهية أمر كلي، يستحيل وجوده في الخارج، فلا يكون مأموراً به، إذ من شرط المأمور به امكان وجوده وحصوله، فينصرف الأمر عن مطلق الماهية المأمور بها ظاهراً، إلى جزئي من جزئياتها، ولا يزاد عليه، لأن الأصل براءة الذمة، والمهم حصول ما أمر به.

الفرق بين المطلق والعام والنكرة والعدد:[143]

الصحيح أنه يوجد فرق بين المطلق والنكرة، وقبل الكلام عليه لا بد من تقديم المقدمة التالية، وهي أن لكل شيء من الأشياء حقيقة يكون ذلك الشيء بها، فالجسم الانساني له حقيقة، وهي الحيوان الناطق، وذلك الجسم بتلك الحقيقة انسان، وتلك الحقيقة مغايرة لما عداها، سواء كان ما عداها ملازماً لها، كالوحدة والكثرة، لأنه يستحيل وجود الحقيقة بدونها كما قدمنا، أو مفارقاً لها، كالحصول في الحيز المعين.

---

(١٤٢) جمع الجوامع: ٢/٤٤.

(١٤٣) المحصول: ٢/٥٢٠، نهاية السول: ٢/٥٩، مناهج العقول: ٢/٥٩.

فمفهوم الانسان هو الانسان بغض النظر عن الوحدة والكثرة، وبلا اعتبار قيد ايجابي أو سلبي.

وبعد هذه المقدمة يسهل علينا تصور الفرق بين المطلق والنكرة، فاللفظ الدال على الماهية (الحقيقة) فقط، بلا اعتبار قيد من القيود الايجابية أو السلبية، هو المطلق.

وذلك كقولنا: «الرجل خير من المرأة» وهذا معنى قولهم: هو التعرض للذات، دون الصفات.

واللفظ الدال عليها مع الدلالة على كونه واحد معينا، اما بالشخص، أو بالنوع، أو بالجنس، فهو المعرفة، كزيد.

والدال عليها مع الدلالة على كونه واحداً غير معين فهو النكرة، وذلك نحو: مررت برجل، فإنه يدل على فرد من ذكور بني آدم البالغين، بلا تعيين.

والدال عليها مع كثرة محصورة، لا تتناول ما عداها، فهو العدد، كخمسة وعشرة.

والدال عليها مع كثرة غير محصورة، بل مستوعبة لكل جزء من جزئيات تلك الحقيقة، ولكل فرد من أفرادها، فهو العام، كالمسلمين، والمجاهدين، وغيرهما من ألفاظ العموم.

المطلق والمقيد كالعام والخاص:(١٤٤)

فالمطلق كالعام، والمقيد كالخاص، فكل ما جاز تخصيص العام به، جاز به تقييد المطلق، وكل ما امتنع تخصيص العام به، امتنع تقييد المطلق به.

فيجوز تقييد الكتاب بالكتاب، وتقييد الكتاب بالسنة، وتقييد السنة بالسنة، وتقييد السنة بالكتاب، وتقييد الكتاب والسنة بالقياس، وتقييدهما بمفهوم الموافقة والمخالفة، وبفعل النبي - ﷺ -، وبتقريره.

---

(١٤٤) جمع الجوامع: ٢/٤٨.

ولا يجوز تقييد المطلق بمذهب الراوي ولو كان صحابياً.

وذكر بعض جزئيات المطلق عقيبه، بحكمه، لا يقيده أيضاً، وذلك كقولنا: «أعتق رقبة، أعتق زيدا» كما مر معنا في افراد فرد من أفراد العام بحكمه.

الفَصْلُ الثّاني

في

حَمل المُطلَق على المقيَّد

إذا جاءنا لفظان أحدهما مطلق، والآخر مقيد، ففي حمل المطلق على المقيد وعدمه حالات وصور، يحمل في بعضها، ولا يحمل في بعضها الآخر، وسنتكلم على كل حالة من هذه الحالات بالتفصيل.[145]

الحالات الأولى: أن يتحد حكمها وسببها:

وفيها في هذه الحالة صور

١ ـ أن يكونا مثبتين: كأن يقال في كفارة الظهار: اعتق رقبة، ويقال فيه أيضاً: أعتق رقبة مؤمنة.

فإن تأخر ورود المقيد عن وقت العمل بالمطلق، اعتبر المقيد ناسخاً للمطلق، ففي مثالنا المذكور ينسخ التقييد بالايمان الاطلاق، وذلك لأن ما كان يصدق عليه أنه كفارة، وأنه يجزىء، لم يعد يصدق عليه هذا، كما أنه لم يعد مجزئاً.

وإن لم يتأخر عن وقت العمل بالمطلق، بأن تقارنا، أو تأخر عن وقت الخطاب بالمطلق، دون العمل به، أو جهل تاريخهما، فإنه في هذه الحالة يجب حمل المطلق على المقيد، ويجب تقييد الرقبة بالمؤمنة في مثالنا السابق، ولا يجزىء فيه اعتاق الكافرة.

---

(١٤٥) المحصول: ٢١٣/٣، الإبهاج ونهاية السول: ١٢٧/٢ ـ ١٣٠، الأحكام: ٢/٣، منتهى السول: ٥٥/٢، المنتهى: ٩٩، التبصرة: ٢١٠ ـ ٢١٥، اللمع: ٢٤، البرهان: ٤٣١/١، المستصفى: ١٨٥/٢، المنخول: ١٧٦، المعتمد: ٣١٢/١، جمع الجوامع: ٥٠/٢.

وإنما حملنا المطلق على المقيد جمعاً بين الدليلين، لأن المطلق جزء من المقيد، إذ المقيد مطلق أضيف اليه قيد، فإذا عملنا بالمقيد، فقد عملنا بهما، وإذا لم نعمل به، بل عملنا بالمطلق فقد ألغينا أحدهما.

٢ ـ أن يكونا منفيين: والمراد به أنهما غير مثبتين، سواء أكانا بلفظ النهي، أو بلفظ النفي.

وذلك كأن يقال: لا يجزىء عتق مكاتب، لا يجزىء عتق مكاتب كافر، لا تعتق مكاتباً، لا تعتق مكاتباً كافراً.

وفي هذه الحالة أيضاً يحمل المطلق على المقيد، وحاصله: أنه لا يعتق مكاتباً كافراً.

إلا أن الآمدي ذكر أنه لا خلاف في العمل بمدلولهما، والجمع بينهما في النفي، إذ لا تعذر فيه.

وحاصله: أنه يلزم من نفي المطلق نفي المقيد، فيمكن العمل بهما، وبناء عليه، فلا يعتق في مثالنا مكاتباً مؤمناً أيضاً، إذ لو أعتقه، لم يعمل بهما.

وفي المسألة كلام لا يحتمله هذا المختصر.

٣ ـ أن يكون أحدهما أمراً والآخر نهياً: وذلك نحو: أعتق رقبة، لا تعتق رقبة كافرة، أعتق رقبة مؤمنة، لا تعتق رقبة.

وفي هذه الصورة يقيد المطلق بضد الصفة التي قيد بها المقيد، ليعمل بها، ففي المثال الأول يؤمر باعتاق رقبة مؤمنة، وفي المثال الثاني ينهي عن اعتاق رقبة كافرة.

الحالة الثانية: أن يختلف حكمهما وسببهما:

وذلك كما لو قيل بسببين مختلفين: اكس فقيراً ثوباً دمشقياً وأطعم فقيراً طعاماً.

فإنه لا يقيد الطعام بالدمشقي في هذه الحالة، لعدم المنافاة بين الصورتين، بل يعمل بكل منهما على ما ورد عليه، المطلق على اطلاقه، والمقيد على تقييده.

الحالة الثالثة: أن يختلف لسبب ويتحد الحكم:

وذلك كما في قوله تعالى في كفارة الظهار: ﴿فتحرير رقبة﴾ بالاطلاق، دون التقييد بالايمان، وقوله تعالى في كفارة القتل: ﴿فتحرير رقبة مؤمنة﴾ إذ قيد الرقبة بالايمان.

فالسببان مختلفان، الأول الظهار، والثاني القتل، والحكمان متحدان، وهما الاعتاق، إلا أن أحدهما قيد بالايمان، والثاني أطلق.

والصحيح في هذه الحالة أنه يحمل المطلق على المقيد، فتقيد الرقبة في الظهار به، فلا تجزىء فيه الرقبة الكافرة.

والحمل في هذه الحالة لا يكون بمجرد ورود اللفظ المقيد، من غير علة جامعة بينه وبين المطلق، وإنما بالقياس، بعلة مشتركة بينهما، وهي في هذين المثالين، حرمة سببيهما، وهما الظهار والقتل.

الحالة الرابعة: أن يتحد السبب ويختلف الحكم.

وذلك كما في قوله تعالى في آية التيمم: ﴿فامسحوا بوجوهكم وأيديكم﴾ فإنه أطلق الأيدي، ولم يقيدها بالمرافق، وقال في آية الوضوء: ﴿فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق﴾ فقيد الأيدي بالمرافق.

فالسبب في هذين المثالين متحد، وهو الحدث الموجب للوضوء والتيمم، والحكمان مختلفان، الأول وجوب المسح، وهو المطلق، والثاني وجوب الغسل، وهو مقيد.

والصحيح في هذه الحالة أيضاً أنه يحمل المطلق على المقيد قياساً، بعلة جامعة بينهما، وهي هنا الحدث الموجب للحكمين، فتقيد الأيدي في التيمم بالمرافق، حملا لها على الأيدي في الوضوء، المقيدة بالمرافق.

الحالة الخامسة: أن يطلق في موضع ويقيد في آخر بقيدين مختلفين:

وذلك كما في قوله - ﷺ - في ولوغ الكلب: «إذا ولغ الكلب في اناء أحدكم فليغسله سبع مرات احداهن بالتراب».

فإنه ذكرها هنا مطلقة، دون التقييد بالأولى أو الأخيرة.

وذكرها في رواية أخرى مقيدة بالأولى، وفي رواية ثالثة مقيدة بالأخيرة. فقال: «أولاهن» وقال: «أخراهن».

وفي هذه الحالة يبقى المطلق على اطلاقه إذا لم يكن هناك علة تجمع بينه وبين أحد القيدين قياساً.

وذلك لأنه لم يمكن الجمع بينهما، ولا أمكن ترجيح احدى الروايتين على الأخرى، ولم تظهر علة تلحق المطلق بأحد القيدين، ولذلك تساقط القيدان، وبقي المطلق على اطلاقه.

فائدة مهمة:

المراد بحمل المطلق على المقيد فيما ذكرناه من الحالات السابقة، إنما هو في المطلق بالنسبة إلى الصفة، كما في وصف الرقبة بالايمان، وكوصف اليد في الوضوء وبكونها إلى المرفق مع اطلاقها في التيمم.

فأما المطلق بالنسبة إلى الأصل المحذوف بالكلية، كالرأس والرجلين، فإنهما مذكوران في الوضوء، دون التيمم، وكالاطعام، مذكور في كفارة الظهار، دون كفارة القتل، فانا لا نحمله على المقيد، لأن فيه اثبات أصل بغير أصل.

ومن ثم لم يجيزوا الاطعام في كفارة القتل عند العجز عن الصوم، كما هو الحال في الظهار، اقتصاراً على الوارد فيها، ولأن حمل المطلق على المقيد والحاقه به إنما هو في وصف، لا في أصل.



البَابُ السَّادِس

في

المجمل والمبيّن

وفيه فصلان:

الفصل الأول: في المجمل

الفصل الثاني: في البيان.

الفَصْلُ الأوّل

في

المُجْمَل

المجمل لغة: مأخوذ من الجمل، بفتح الجيم واسكان الميم، وهو الاختلاط، وسمى بذلك لاختلاط المراد بغيره.

وأما في الاصطلاح: فهو: ما لم تتضح دلالته من قول أو فعل.[146]

وذلك بأن تكون دلالته على جميع معانيه التي يحتملها بالسوية، دون ترجيح لأحدها على الآخر.

كالقرء المستعمل في الحيض والطهر على السواء.

والعين المستعملة في الباصرة والجارية وغيرها على السواء

والاجمال كما يكون في القول، يكون بالفعل، بأن لا تتضح دلالته، كان يحتمل الاباحة، والندب، على السواء. وكأن يترك - ﷺ - التشهد ويقوم للركعة الثالثة، فيحتمل أنه تركه متعمداً فيدل على جواز الترك ويحتمل أنه تركه ناسياً.

أقسام المجمل:[147]

ينقسم المجمل بسبب المعاني التي يتردد بينها إلى اقسام نذكر منها:

١ - مجمل بين حقائقه:

وهو المجمل بين معانيه الحقيقية المختلفة التي وضع لكل منها على

---

(١٤٦) جمع الجوامع: ٢/٥٨.

(١٤٧) جمع الجوامع: ٢/٦٠، نهاية السول: ٢/١٤٣.

السواء، كالقرء الموضوع ازاء حقيقتين، وهما الحيض والطهر، وذلك في قوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾.

٢ - مجمل بين أفراد حقيقة واحدة:

وذلك كقوله تعالى: ﴿إن الله يأمركم أن تذبحو بقرة﴾ فإن لفظ البقرة موضوع لحقيقة واحدة معلومة، وهذه الحقيقة لها أفراد كثيرة منها الصفراء، ومنها الحمراء، ومنها السوداء، ومنها الفارض، ومنها البكر، ومنها الوسط بينهما، ومنها الذلول، ومنها العاطلة عن العمل، ومنها.. ومنها...، والمراد بأمرهم بذبح بقرة،بقرة معينة من هذه الأفراد التي ذكرناها، والكلمة تحتمل الجميع.

٣ - مجمل بين مجازاته:

وذلك بأن يكون للفظ مجازات متعددة، يحتمل كلا منها، وقامت القرينة على عدم ارادة الحقيقة، إذ لو لم تقم قرينة عدم ارادتها لوجب حمل اللفظ عليها، لأنها الأصل في الاطلاق.

فإذا كانت للفظ مجازات متعددة، وتكافأت، بأن تعذر ترجيح بعضها على بعض، كان هذا اللفظ مجملاً بينها.

وذلك كمن قال: رأيت أسداً، وقامت القرينة على أنه لم يرد به الحيوان المفترس، وكان يوجد في طريقه مجاهد في سبيل الله، وقاض جريء، وكل منهما يطلق عليه الأسد مجازاً، وكلامه يحتملهما على السواء، ولم يمكن ترجيح أحدهما على الآخر ولذلك كان مجملاً بين مجازاته.

٤ - مجمل بين حقيقة ومجاز راجح:

والمراد بالحقيقة هنا حقيقة لا يكثر استعمالها، بأن غلب عليها المجاز، إلا أنها لا زالت تتعاهد في بعض الأوقات.

وذلك كمن حلف فقال: «والله لأشربن من هذا النهر» فالشرب حقيقة في الكرع من النهر بفيه، وإذا اغترف بالكوز أو الكأس وشرب فهو

مجاز، لأنه شرب من الكأس، لا من النهر، لكن هذا المجاز راجح متبادر، غلب على الحقيقة، إلا أن الحقيقة قد تراد في بعض الأحيان، لأن كثيراً من الرعاء وغيرهم يكرع من النهر بفيه.

فهنا تردد اللفظ بين حقيقة تتعاهد في بعض الأوقات، ومجاز راجح متبادر، فكان مجملاً.

وقيل فيه غير ذلك.

٥ - مجمل بسبب الاعلال:

وذلك كلفظة «المختار» فإنه صالح لأن يكون اسم فاعل، وصالح لأن يكون اسم مفعول، إذ أصله «مختير» بكسر الياء، أو «مختير» بفتحها، وفي كلا الحالين تنقلب إلى ألف، لانفتاح ما قبلها، ولذلك كان المختار مجملاً بين اسم الفاعل والمفعول.

٦ - مجمل بسبب التركيب:

وذلك كقوله تعالى: ﴿الا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح﴾ فإن الذي بيده عقدة النكاح يحتمل أن يكون الزوج، ويحتمل أن يكون الولي، فهو مجمل بينهما.

٧ - مجمل بسبب مرجع الصفة:

وذلك كقولنا: زيد طبيب ماهر، فإن الصفة وهي «ماهر» يحتمل أن ترجع إلى زيد، فيكون هو الماهر، ويحتمل أن ترجع إلى طبيب، فيكون هو الماهر، أي طبه.

٨ - مجمل بسبب مرجع الضمير:

وذلك كقوله - ﷺ -: «لا يمنع أحدكم جاره أن يضع خشبة في جداره» فإن الضمير متردد بين الجار والأحد، فيحتمل أن يكون المعنى: لا يمنع أحدكم جاره أن يستخدم جدار جاره، فيضع عليه خشبته، ويحتمل أن يكون المعنى: لا يمنع أحدكم جاره من استخدام جداره هو ووضع خشبة عليه، لأنه ماله، وله أن يستعمله كما شاء.

٩ - مجمل بسبب احتمال الحرف لمعان:

وذلك كقوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله الا الله، والراسخون في العلم يقولون آمنا به، كل من عند ربنا﴾.

فالواو في قوله: ﴿والراسخون﴾ متردد بين العطف والابتداء فإن حملناه على العطف، كان المعنى: والراسخون في العلم يعلمون تأويله.

وان حملناه على الابتداء كان المعنى: لا يعلم تأويله الا الله فقط، وأما الراسخون في العلم فيقولون: آمنا به.

١٠- مجمل بسبب استثناء المجهول:

وذلك كما في قوله تعالى: ﴿احلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم﴾ فهذا المستثنى الذي لم يجله الله تعالى، مجهول، غير معلوم، وبناء على ذلك يصير المستثنى منه أيضاً مجهولاً، لأنا لا نعلم ما هو الذي أحل لنا من بهيمة الأنعام بعد هذا الاستثناء المجهول، إذ يحتمل أن يرجع هذا الاستثناء لكل فرد من أفراد بهيمة الأنعام.

وهذا إنما هو قبل بيانه في قوله تعالى: ﴿حرمت عليكم الميته والدم...﴾.

وقوع المجمل:

مما ذكرناه من الأمثلة، من كتاب الله وسنة رسول الله يدلنا على وقوع الاجمال في الكتاب والسنة.

إلا أنه ما من مجمل إلا وبين، كما سيأتي إن شاء الله.

وإنما يحكم على الكلام بأنه مجمل إذا لم يمكن ترجيح أحد معانيه على الأخرى، وإلا، بأن أمكن الترجيح، فلا اجمال.

وسنذكر في المسألة القادمة أمثلة لما زال عنه الاجمال بترجيح أحد معانيه على الأخرى.

مسألة

فيما لا إجمال فيه

قد ذكرنا في الفقرات السابقة أمثلة للمجمل من الكتاب والسنة وغيرهما، وهناك أمثلة أخرى يمثل بها للمجمل، لما ذهب اليه بعض العلماء من اجمالها، والأصح أنها غير مجملة لامكان الترجيح بين معانيها المحتملة.

ولذلك سنذكر هذه الأمثلة حتى لا يقع اللبس بقراءتها، وقراءة ما قاله بعضهم من اجمالها، فيلحقها القارىء بالمجمل، وهي ليست منه، لعدم تحقق شرط الاجمال، وهو عدم امكانية الترجيح بين معانيه.

١ ـ آية السرقة:(١٤٨)

وهي قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾.

ذهب بعضهم الى أن هذه الآية مجملة وذلك لما يأتي:

أ ـ لان القطع يطلق في اللغة على الفصل والابانة، تقول: قطعت الشيء اذ فصلت بعضه عن بعض وأبنته.

ويطلق على الجرح والشق، اذ يقال لمن جرح يده بجارحة: قطعها.

ولا ندري ما المراد بالآية هنا، هل هو الفصل والابانة أم الشق والجرح؟

ب ـ ولأن اليد تطلق على العضو، من رؤوس الأصابع الى الكوع، ومن رؤوس الأصابع الى المرفق، ومن رؤوس الأصابع الى المنكب.

ولا ظهور لأحد المعاني على الآخر، ولذلك فهي مجملة.

إلا أن الجمهور على أنها غير مجملة، وأجابوا عن الأول بأن القطع حقيقة في الابانة، والشق والجرح، ابانة.

---

(١٤٨) الأحكام: ٣/٢٣، المحصول: ٣/٢٥٦، نهاية السول: ٢/١٤٦، جمع الجوامع: ٢/٥٩، المعتمد: ١/٣٣٦.

وعن الثاني بأن اليد تطلق حقيقة على العضو الى المنكب، ومجازاً عليه الى الكوع، وهنا استعملت استعمالاً مجازياً وذلك باطلاق الكل وارادة البعض، وقامت القرينة على أن المراد هنا المجاز دون الحقيقة.

٢ ـ مسح الرأس:(١٤٩)

قال الله تعالى في آية الوضوء: ﴿وامسحوا برؤوسكم﴾ فذهب بعضهم الى أن المسح مجمل، وذلك لتردده بين مسح جميع الرأس، ومسح بعضه، على السواء.

الا أن الجمهور على أنه غير مجمل، وأن المسح في الآية انما هو لمطلق المسح الصادق بأقل ما يطلق عليه الاسم، وبغيره، فهو حقيقة في القدر المشترك بين الكل والبعض، وفقاً للاشتراك والمجاز.

٣ ـ الألفاظ التي علق التحريم فيها على الأعيان:(١٥٠)

وذلك كقوله تعالى: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾ وقوله تعالى: ﴿حرمت عليكم الميتة﴾ وغير ذلك.

فقد علق التحريم في هذه الآيات على الأعيان، وهي الأمهات والميتة، وغيرهما مما ورد الحكم فيه مسنداً الى العين.

واسناد التحريم الى العين لا يصح، لأن الحكم لا يتعلق بها، وانما بأفعال المكلفين، كما هو معروف في الأحكام.

ولذلك كان لا بد من تقدير محذوف مضاف يصح به الكلام، وهذا المحذوف يحتمل عدة أمور، فيحتمل أكل الميتة، ويحتمل بيعها وشراءها، ويحتمل غير ذلك، كما أنه في الأم يحتمل نكاحها، ويحتمل تملكها، ويحتمل

---

(١٤٩) الأحكام: ١٧/٣، المحصول: ٢٤٥/٢، نهاية السول: ١٤٦/٢، جمع الجوامع: ٥٩/٢، المعتمد: ٣٣٤/١.

(١٥٠) التبصرة: ٢٠١، الأحكام: ١٤/٣، منتهى السول: ٥٦/٢، المنتهى: ١٠٠، المحصول، ٢٤١/٣، نهاية السول: ١٤٦/٢، المعتمد: ٣٣٣/١، جمع الجوامع: ٥٩/٢.

غير ذلك، ولذلك كان مجملا .

الا أن الجمهور على أنه لا اجمال فيها وذلك لأن العرف قاض بأن المراد في الآية الأولى حرمة النكاح، وفي الآية الثانية حرمة الأكل: كما أنه مفهوم من السياق، وهذا مرجح لأحد الأمور التي جوز تقديرها، وإذا وجد المرجح، فلا اجمال..

٤ ـ الألفاظ التي نفيت فيها الذات مع وجودها:[(١٥١)]

وذلك كقوله ـ ﷺ ـ: « لا نكاح الا بولي » وقوله « لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد » وقوله: « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » وقوله: « لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل » وغير ذلك مما انصب النفي فيه على الذات، مع أنها موجودة مشاهدة حساً.

ولذلك كان لا بد من تقدير شيء محذوف، به يصح الكلام، وهذا المقدر اما أن يكون الصحة، فلا صلاة صحيحة، وأما أن يكون الكمال، فلا صلاة كاملة، ولا مرجح لأحد الاحتمالين على الآخر...

من أجل هذا ذهب بعضهم الى أن هذا التركيب مجمل، يحتاج لبيان.

الا أن الجمهور على أنه لا اجمال فيه، لوجود المرجح لبعض الاحتمالات على بعض.

وذلك أن المنفي هو الذات، الا أنها واقعة ومشاهدة حساً، ولذلك كان لا بد من تقدير الصحة أو الكمال، وتقدير نفي الصحة أقرب الى نفي الذات من نفي الكمال.

ولذلك فلا اجمال فيما ذكرنا من التراكيب.

٥ ـ ومن هذا القبيل قوله ـ ﷺ ـ:[(١٥٢)]

« رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه ».

---

(١٥١) التبصرة: ٢٠٣، الاحكام: ٢٠/٣، المنتهى: ١٠٠، المحصول: ٢٤٨/٣، نهاية السول: ١٤٣/٢، جمع الجوامع: ٥٩/٢، المعتمد: ٣٣٥/١.

(١٥٢) الأحكام: ١٨/٣، المحصول: ٢٥٧/٣، نهاية السول: ١٤٣/٢، جمع الجوامع: ٦٠/٢.

فالنفي منصب هنا على الخطأ والنسيان والاكراه مع انها امور قد وقعت، ولذلك كان لا بد من التقدير ليصح الكلام، وهذا المقدر اما أن يكون الحكم، أو الاثم والحرج، أي رفع عنهم حكم الخطأ، أو رفع اثم الخطأ، ولذلك ذهب بعضهم الى اجماله.

الا أن الصحيح أنها غير مجملة، وأن المراد رفع الاثم، لأنه أظهر في العرف، من رفع الحكم، وهذا مرجح يزيل الاجمال ويوضح المراد.

٦ ـ اللفظ الذي له مسمى شرعي ومسمى لغوي:(١٥٣)

وذلك كالصوم، والصلاة، وغيرهما من الألفاظ.

فالجمهور على أنه لا اجمال فيها، بل يجب حملها على المعنى الشرعي، لأن الرسول ـ ﷺ ـ انما بعث لبيان الشرعيات، فان تعذر الحمل على المعنى الشرعي حمل على الحقيقة العرفية الموجودة في زمنه عليه الصلاة والسلام، لأن التكلم بالمعتاد عرفاً أغلب من المراد عند أهل اللغة.

فان تعذر الحمل على الحقيقة العرفية حمل على الحقيقة اللغوية، لتعينها بحسب الواقع. والله اعلم.

---

(١٥٣) الأحكام: ٢٩/٣، نهاية السول: ١٤٥/٢.

الفَصْلُ الثَّاني

في

البَيَــــان

البيان لغة: هو التوضيح، تقول: بينت الشيء، اذ أوضحته.

واصطلاحاً: هو اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي[(١٥٤)].

وبناء على ذلك، فما كان ظاهراً بنفسه، من غير سبق اجمال أو اشكال، لا يسمى بياناً، لأنه لم يبين شيئاً.

أركان البيان:

وأركان البيان ثلاثة هي:

١ - المبين، بفتح الياء.

٢ - المبين، بكسر الياء.

٣ - المبين له.

أما المبين - بفتح الياء - فهو المجمل الذي ذكرناه في الفصل السابق، وأما المبين، والمبين له، فهما ما سنتكلم عنه الآن.

أولا: المُبَيِّن:

والمبين - بكسر الياء - لغة: هو الموضح.

واصطلاحاً: ما به يخرج الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي.

---

(١٥٤) الأحكام: ٣٢/٣، جمع الجوامع: ٦٧/٢.

وهو أنواع، لأنه قد يكون بالقول، وقد يكون بالفعل، وقد يكون بالكتاب، أو الاشارة، أو التنبيه.

١ - البيان بالقول:[155]

وهو أكثر أنواع البيان، وينقسم الى قسمين، لأنه اما أن يكون بياناً من الله تعالى، أو من رسوله - ﷺ -.

وذلك كقوله تعالى: ﴿صفراء فاقع لونها تسر الناظرين﴾ في بيان البقرة التي أمر بني اسرائيل بذبحها في قوله: ﴿ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة﴾.

وكقوله تعالى: ﴿حرمت عليكم الميتة، والدم، ولحم الخنزير، وما أهل لغير الله به، والمنخنقة، والموقوذة، والمتردية، والنطيحة، وما أكل السبع، الا ما ذكيتم، وما ذبح على النصب﴾ في بيان قوله: ﴿احلت لكم بهيمة الأنعام الا ما يتلى عليكم﴾.

وكقوله - ﷺ -: «فيما سقت السماء العشر» في بيان قوله تعالى: ﴿وآتوا حقه يوم حصاده﴾.

وغير ذلك من الأقوال التي يعسر حصرها.

٢ - البيان بالفعل:[156]

وذلك كبيانه - ﷺ - للصلاة في قوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة﴾ بفعله، اذ صلى وقال: «صلوا كما رأيتموني أصلي».

وكبيانه للحج في قوله تعالى: ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً﴾ اذ أبان أفعال الحج بفعله، وقال: «خذوا عني مناسككم».

ويعرف البيان بالفعل بثلاثة أمور هي:

---

(١٥٥) نهاية السول: ٢/١٥٠.

(١٥٦) الأحكام: ٣/٣٤، المحصول: ٣/٢٦٢، جمع الجوامع: ٢/٦٧.

أ ـ أن يعلم ذلك بالضرورة من قصده.

ب ـ أن يقول: هذا الفعل بيان للمجمل.

جـ ـ الدليل العقلي، بأن يذكر المجمل في وقت الحاجة الى العمل به، ثم يفعل فعلاً يصلح أن يكون بياناً له، ولا يفعل شيئاً آخر، فنعرف أن فعله هذا انما هو بيان للمجمل الذي ذكره.

٣ ـ البيان بالكتاب:

وذلك كالكتاب الذي كتبه رسول الله ـ ﷺ ـ لأهل اليمن، وفيه بيان دية النفس ودية الأعضاء.

وككتابه ـ ﷺ ـ في بيان مقادير الزكوات.

٤ ـ البيان بالاشارة:

وذلك كبيانه ـ ﷺ ـ لعدد أيام الشهر باشارته بأصابعه العشر ثلاث مرات، في قوله: الشهر هكذا وهكذا وهكذا، يعني ثلاثين يوما، ثم أعاد الاشارة بأصابعه ثلاث مرات وحبس ابهامه في الثالثة، اشارة الى أن الشهر قد يكون تسعة وعشرين يوما.

٥ ـ البيان بالتنبيه:

وهو البيان بالمعاني والعلل التي نبه بها الشارع على الأحكام.

وذلك كقوله ـ ﷺ ـ: «اينقص الرطب اذا جف» في جواب السؤال عن بيع الرطب بالتمر.

مشيرا بذلك ـ ﷺ ـ الى ضرورة العلم بالمماثلة في بيع الربويات بعضها ببعض، وأن الجهل بالمماثلة كالعلم بالمفاضلة.

وكقوله ـ ﷺ ـ في تعليل عدم النقض بقبلة الصائم: «أرأيت لو تمضمضت؟».

مشيرا بذلك ـ ﷺ ـ الى أن القبلة مجردة لا تفطر، كما أن المضمضة وحدها لاتفطر، وانما الفطر بما يترتب عليها ان حصل، من ابتلاع الماء، والانزال.

البيان بالقول والفعل معا:[157]

اذا توارد بيانان على حكم واحد، أحدهما بالقول، والثاني بالفعل، فلهما حالان.

لأنهما اما أن يتحدا، أو يختلفا.

فان اتحدا، بأن طابق القول الفعل، والفعل القول في الدلالة، فالمبين هو السابق منهما، قولا كان أو فعلا، ويكون الثاني تأكيدا له.

وسواء في ذلك أعلم السابق منهما أم جهل.

وان اختلفا، بأن كان البيان بالقول دالا على خلاف ما يدل عليه الفعل، وذلك كقوله ـ ﷺ ـ: «من أهل بالحج والعمرة أجزأه طواف واحد وسعي واحد» مع ما روى عنه أنه عليه الصلاة والسلام: «قرن فطاف لهما طوافين، وسعى لهما سعيين».

فهنا تعارض البيان بالقول مع البيان بالفعل، والأصح أنه يقدم القول على الفعل، سواء أكان متقدما عليه أم متأخر عنه، أم جهل التاريخ.

وذلك لأن دلالة القول ذاتية، أي يدل بنفسه من غير احتياجه الى واسطة وقرينة، والفعل لا يدل بنفسه، بل لا بد من قرينة تدل على أنه بيان للمجمل، كما بينا ذلك في البيان بالفعل.

وبناء على ذلك اذا تأخر الفعل كان الطواف الثاني مستحبا، واذا تأخر القول، كان ناسخاً للطواف الثاني، لأنه هو البيان والله أعلم.

مراتب البيان:[158]

للبيان مراتب متعددة، بعضها أوضح من بعض نذكر منها:

١ ـ بيان النص الذي لا يختص بادراك معناه الخواص من العلماء، وانما هو معلوم لهم ولغيرهم، متأكد تأكيدا يدفع الاحتمال، وذلك كقوله

(١٥٧) المحصول: ٣/٢٧٢، الأحكام: ٣/٣٦، جمع الجوامع: ٢/٦٨.

(١٥٨) البرهان: ١/١٦٠، المنخول: ٦٥.

تعالى في صوم التمتع: ﴿فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم، تلك عشرة كاملة﴾.

وسماه بعضهم بيان التأكيد، وبعضهم بيان التقرير.

٢ ـ بيان النص الذي يختص بادراكه بعض الناس، كالعلماء، وذلك كالواو و «الى» في آية الوضوء، في قوله تعالى:﴿يا أيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق...﴾ فان لكل من الحرفين مدلولات معينة خاصة عند العلماء.

٣ ـ ما كانت السنة فيه مبينة لمجمل الكتاب، وذلك كبيان صفة الصلاة، المجملة في قوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة﴾ وكبيان المقدار الواجب اخراجه في زكاة الزروع والثمار المجمل في قوله تعالى: ﴿وآتوا حقه يوم حصاده﴾ وغير ذلك من الأمور.

٤ ـ ما تنفرد فيه السنة، دون أن يكون له أصل مجمل في الكتاب، بأن يكون أصله وتفصيله من الرسول ـ ﷺ ـ.

وذلك لأن السنة تنفرد بالتشريع، كالقرآن، وليست دائما بيانا له.

٥ ـ البيان بالاشارة، وهو البيان المستنبط بالقياس من الكتاب والسنة.

ثانيا ـ المبين له:[١٥٩]

وهو الركن الثاني من أركان البيان.

والمراد به من يتوجه اليه الخطاب، لأنه هو الذي أراد الله تعالى فهمه، والبيان له واجب اتفاقا بين العلماء، لأن تكليفه بالفهم بدون البيان تكليف بالمحال.

وأما غيره، ممن لا يتعلق به الخطاب، ولا يتوجه اليه التكليف، فلا يجب البيان له، لأنه لا يراد منه الفهم ولا العمل.

ثم ان البيان لمن أريد فهمه قد يكون من أجل العمل، كبيان صفة الصلاة، ومقادير الزكاة، ومناسك الحج وغير ذلك.

---

(١٥٩) المحصول: ٣/٣٣١.

وقد يكون للفتوى، لا للعمل، كبيان أحكام الحيض الخاصة بالنساء، فان العلماء من الرجال انما يتعلمونها ليفتو بها النساء.

وقد يكون لا للعمل ولا للفتوى ككتب الأنبياء السابقين بالنسبة الينا

مسألة

تأخير البيان

البيان اما أن يكون بيان نسخ، أو بيان مجمل، وعام، ومجاز، ومشترك، وغير ذلك مما يحتاج الى البيان.

أما بيان النسخ، فمما يكاد يكون متفقا على جواز تأخيره عن وقت الخطاب بالمنسوخ، وسيأتي بحثه ان شاء الله في مباحث النسخ.

وأما بيان غيره من المجمل، والعام، والمجاز، والمشترك، والمطلق، فتأخير البيان فيه اما أن يكون عن وقت الخطاب، واما أن يكون عن وقت الحاجة، ولكل منهما حكم مستقل.

١ ـ تأخير البيان عن وقت الحاجة:[١٦٠]

اتفق العلماء على أن تأخير البيان عن وقت الحاجة والعمل لم يقع، وأنه ما من مجمل الا وبين، فلا يوجد في الشرع خطاب تكليفي الا وبين الشارع المراد منه.

وما وراء الوقوع الجواز، وهو الذي وقع فيه النزاع، بين من يجوز تكليف ما لا يطاق، ومن لا يجوزه.

وقد مر معنا في أبحاث الحكم أن أئمتنا جوزوا تكليف ما لا يطاق، للابتلاء، وبناء على ذلك فانهم يجيزون تأخير البيان عن وقت الحاجة والعمل، وان كان لم يقع منه شيء.

بل لم يقع أن كلف الله انسانا ما لا يطاق.

ومنع المعتزلة جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة، بناء على قواعدهم في عدم تجويز التكليف بما لا يطاق.

وعلى كلا الحالين فقد اتفقت الأمة على أنه لم يقع.

---

(١٦٠) المحصول: ٣/٢٧٩، الأحكام: ٣/٤١، جمع الجوامع: ٢/٦٩، البرهان: ١/١٦٦، المعتمد: ١/٣٤٢.

٢ ـ تأخير البيان عن وقت الخطاب:(١٦١)

وذلك بأن يرد الخطاب مجملا، ولا يرد معه البيان، لعدم الحاجة اليه الآن، ثم يرد بعد ذلك بيانه متراخيا عنه، سواء في ذلك أحان وقت العمل به أم لم يحن.

فالجمهور من الفقهاء والمتكلمين على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة والعمل، ولا محذور في ذلك ما دام وقت العمل بالخطاب لم يحن.

قال الله تعالى: ﴿كتاب احكمت آياته ثم فصلت﴾.

وقال: ﴿فاذا قرأناه فاتبع قرآنه، ثم ان علينا بيانه﴾.

وثم تقتضي المهلة والتراخي، يعني أن البيان سيتأخر عن المبين، وهذا من أكبر أدلة الجواز.

وقد أوجب الله تعالى الصلوات الخمس على رسوله ـ ﷺ ـ ليلة الاسراء والمعراج، ولم يبين أوقاتها، ولا أفعالها، ثم نزل جبريل عليه السلام فبين لرسول الله ـ ﷺ ـ أوقات الصلوات، كما هو معروف في الحديث.

وبعد ذلك بين عليه السلام أفعالها وأقوالها وقال: «صلوا كما رأيتموني أصلي».

وكذلك كان شأن الحج، والزكاة، وغيرهما من التكاليف.

وليس بعد هذا من دليل على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة.

وأعتقد أن القول بمنع التأخير قول بعيد جدا عن الصواب، لأنه مخالف للواقع، والوقوع أقوى أدلة الجواز.

---

(١٦١) التبصرة: ٢٠٧، اللمع: ٢٩، البرهان: ١/١٦٦، المستصفى: ١/٣٦٨، المنخول: ٦٨، المحصول: ٣/٢٨٠، الأحكام: ٣/٤٢، المنتهى: ١٠٣، جمع الجوامع: ٢/١٩، المعتمد: ١/٣٤٢.

البَابُ السَّابع

في

الظَّاهر والمؤَوَّل

وفيه فصلان:

الفصل الأول: في الظاهر.

الفصل الثاني: في المؤول.



الفصل الأول

في

الظاهر

اللفظ بالنسبة لدلالته - سواء أكان من القرآن، أم السنة، أم غيرهما - ينقسم إلى ثلاثة أقسام.

القسم الأول: هو اللفظ الذي لا يتطرق اليه التأويل، أو الذي يفيد معنى لا يحتمل غيره، وهو النص.

وذلك كقوله تعالى: ﴿محمد رسول الله﴾ وقوله: ﴿قل هو الله أحد﴾.

القسم الثاني: هو اللفظ الذي يفيد المعنى الذي وضع له مع احتمال غيره، وهو الظاهر، وهو ما سنتكلم عنه.

القسم الثالث: هو اللفظ الذي يحتمل معنيين متساويين على السواء.

وقد مر معنا في أثناء الكلام على كيفية الاستدلال بالألفاظ الكلام على النص، كما مر معنا في الباب السابق الكلام على المجمل.

وبقي عندنا الكلام على الظاهر، وهو ما سنتكلم عنه الآن.

فالظاهر لغة: هو الواضح، ولا يحتاج إلى تفسير.

وأما اصطلاحاً: فهو ما دل على المعنى الذي وضع له، دلالة ظنية، مع احتمال غيره.[١٦٢]

---

(١٦٢) جمع الجوامع: ٢/٥٢.

سواء أكانت دلالته الظنية على المعنى بالوضع، كدلالة الأسد على الحيوان المفترس، دلالة ظنية راجحة، مع احتمال دلالتـه على الرجل الشجاع احتمالاً مرجوحاً.

أم كانت دلالته الظنية على المعنى بالعرف، كدلالة الغائط على الخارج من الانسان، دلالة ظنية راجحة عرفا، مع احتمال دلالته على المكان المنخفض من الأرض احتمالاً مرجوحاً.

وجوب العمل بالظاهر:

والظاهر دليل شرعي يجب العمل به في الشرعيات، لوجوب العمل بالظن، بإجماع الأمة.

فقد عمل به اصحاب رسول الله، والتابعون، والأئمة المجتهدون، دون منازع أو مدافع.

والعمل به صنو العمل بخبر الواحد الذي يفيد الظن أيضاً.

وأما في العقليات، فلا يعمل به، لأن المطلوب فيها القطع، وهذا لا قطع فيه، وإنما يعمل فيها بالنص.

الفَصْلُ الثَّانِي

في

المُؤَوَّل

التأويل لغة: من آل يؤول، إذا رجع.

واصطلاحاً: حمل اللفظ الظاهر على المعنى المحتمل المرجوح[١٦٣]

وبيان هذا الحد يعرف من الفصل السابق، إذ ذكرنا أن التأويل لا يرد على النص، وهو اللفظ الذي يدل على معناه دلالة لا يحتمل غيرها، ولا يقبل التأويل.

ولا يرد على المجمل، لأنه ليس له معنى راجح ومعنى مرجوح.

فلم يبق إلا الظاهر، وهو ماله دلالتان، دلالة راجحة، وهي التي يدل عليها عند الاطلاق، وهي ظنية.

ودلالة مرجوحة، وهي التي يحتملها مع دلالته الأولى الظنية، فإذا حمل اللفظ الظاهر عليها، لقرينة ما، صار مؤولاً.

أقسام التأويل:[١٦٤]

أ ـ ينقسم التأويل بحسب الصحة والفساد إلى ثلاثة أقسام:

الأول، التأويل الصحيح: وهو التأويل الذي يصار اليه بدليل، على معنى انا إذا حملنا اللفظ الظاهر على معناه المرجوح، فإما أن نحمله عليه بدليل أولاً، فإن حملناه عليه بدليل، فهو التأويل الصحيح.

---

(١٦٣) جمع الجوامع: ٢/٥٣.

(١٦٤) جمع الجوامع: ٢/٥٣.

الثاني: التأويل الفاسد: وهو التأويل الذى يصار اليه بما يظنه المؤول باعتقاده دليلاً، وهو ليس كذلك في الواقع ونفس الأمر.

ولذلك نحكم بصحة صلاة المصلي إذا اعتقد استجماعها لشرائطها بناءً على اعتقاده، وإن كانت فاسدة في الواقع ونفس الأمر، لعدم استجماعها للشروط فيه.

الثالث: التأويل الباطل المردود: وهو التأويل الذي يصار اليه بلا دليل، بل هو لعب، وعبث، وتحكم.

وهو ما جنح اليه أصحاب الأهواء، من الملاحدة، والباطنية والمجسمة، وغيرهم. ويحكم بكفر من صار اليه بعد بيان الحقيقة له.

لأنه حمل للكلام على غير مدلولاته، ولو فتح هذا الباب لأدى إلى ضياع الشريعة، واندثار المعارف، بل لأدى إلى السفسطة.

ب ـ كما ينقسم التأويل بحسب قربه وبعده إلى قسمين:(١٦٥)

١ ـ **تأويل قريب:** وهو التأويل الذي يظهر معناه، وتتضح حقيقته بأدنى دليل أو بيان.

على معنى أنه لا يتردد فيه عند سماعه، بل يقع له القبول والرضا، لوضوحه وظهوره.

٢ ـ **تأويل بعيد:** وهو التأويل الذي لا يظهر معناه بأدنى دليل، بل يحتاج لدليل أقوى من الظاهر حتى يؤول الظاهر عليه.

على معنى أن السامع يتردد كثيراً فيه عند سماعه، بل ربما أنكره لبعده، ولا يستوعبه ويتفهمه إلا بدليل أقوى من ظاهره.

ما يرد عليه التأويل:

يرد التأويل على أمرين.

---

(١٦٥) رفع الحاجب: ٢/ق ٧٢ ـ ب.

الأول: الفروع العملية، فإنه لا خلاف بين العلماء في أنها يرد عليها التأويل.

الثاني: الأصول من العقائد، وأصول الديانات، وصفات الله، وغير ذلك.

وهذه قد انقسم الناس فيها على مذاهب، فمنهم من يجريها على ظاهرها، دون تأويل أو تعطيل، ودون تشبيه أو تجسيم، وهم السلف.

ومنهم من أجاز تأويلها بما يتناسب مع أصول العقيدة، وكمال الله، وبضوابط التأويل التي ذكرناها.

والحق جواز التأويل، بالدليل الصحيح الصريح، لإجماع الأمة على تأويل كثير من آيات القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، بما يتناسب مع أصول العقيدة، وجلال الله وكماله، ولذلك طرد الخلف من أهل السنة والجماعة التأويل في كل ما يشبه ما أجمعت الأمة على تأويله من الكتاب والسنة.

وان كان الأسلم والأقرب عدم الخوض في هذا، واجراء الأمور على ما أجراها عليه السلف الصالح، دون تأويل ولا تعطيل، ولا تجسيم ولا تشبيه، وهو معتقدنا ومعتقد الأشاعرة جميعاً، كما صرحوا به في كتبهم.

ونحن لا نريد الخوض في هذا الموضوع، لأن مكانه في كتب التوحيد والعقيدة، وإنما نريد الاشارة اليه، والتنبيه عليه، بما يتناسب مع الايجاز في هذا الكتاب.

أمثلة للتأويلات البعيدة:

قد ذكرت في الفقرة السابقة أن التأويل منه القريب، ومنه البعيد، وسأذكر هنا مجموعة من الأمثلة للتأويلات البعيدة التي ذهب اليها أهل التأويل، لبيان وجه البعد فيها، وسبب الاعراض عنها.

١ - قال رسول الله - ﷺ -: «ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل»[١٦٦].

(١٦٦) المنخول: ١٨٠، الأحكام: ٨١/٣، جمع الجوامع: ٥٤/٢.

أوله بعض الحنفية، وحمله على الصغيرة، وذلك لأن الكبيرة تزوج نفسها عندهم بنفسها، كسائر تصرفاتها.

ورد هذا التأويل، بأن الصغيرة ليست امرأة في حكم اللسان العربي.

فأوله بعض آخر، وحمله على الأمة.

ورد تأويله هذا بقوله عليه السلام: «فإن وطئها فلها المهر» والأمة لا تستحق المهر، لأن مهرها لسيدها.

فحمله بعضهم على المكاتبة، فإن المهر لها، لا لسيدها، وظن أن هذا التأويل صحيح، لأن المرأة اسم عام يتناول الاماء، والمكاتبات، والحرائر، ويندرجن تحته اندارجاً واحداً، ومثل هذا اللفظ يجوز تخصيصه بالحرائر، فكذا بالاماء.

وقد رده أصحابنا ـ رحمهم الله ـ بوجوه منها:

الأول: أنه عليه الصلاة والسلام صدر الكلام ب «أي» وهي من أدوات الشرط، وهي من أعم الصيغ.

ومن ثم أكده بكلمة «ما» وهي من المؤكدات المستقلة بنفسها.

ثم قال: «فنكاحها باطل». جواباً للشرط في الجملة الأولى.

فهذه القرائن الثلاثة تدل على أن المراد من الكلام العموم قطعاً، وهو شامل لكل امرأة، ومن البعيد أن يأتي رسول الله بأعم الصيغ المؤكدة، ويعني بها أخص الصور.

الثاني: علمنا قطعاً أن الصحابة ما فهموا منه المكاتبة، كما فهمتموها، ولنا بهم أسوة.

الثالث: إن هذه القرائن التي ذكرناها تجعل العام نصاً يمتنع تخصيصه.

الرابع: إن العدول عن الظاهر قد يقرب وقد يبعد، وإذا بعد رد، فمن قال: التقيت اليوم أسداً، ثم فسر بالرجل الشجاع قبل هذا التأويل لقربه، وأما إذا حمل على الرجل الأبخر، لشبهه بالأسد المختص بالبخر، لم يقبل تأويله.

وكذلك حمل «ايما امرأة» على المكاتبة حمل الأسد على الرجل الأبخر.

٢ - قال رسول الله - ﷺ - لغيلان، حين أسلم على عشر نسوة: «أمسك أربعا وفارق سائرهن»[١٦٧].

وقال لفيروز الديلمي حين أسلم على أختين: «أمسك احداهما، وفارق الأخرى».

وقد ذهب الحنفية - في تأويل هذا الحديث مذهباً بعيداً، فقالوا: إذا كان قد نكحهن معاً، فنكاحهن باطل، ولذلك أولو «أمسك» بابتدىء نكاح أربع منهن واترك الباقيات.

وإذا كان قد نكحهن في الجاهلية مرتباً، فإنه يمسك الأربع الأوائل، ويترك الباقيات.

وقد رده أصحابنا بوجوه كثيرة، منها:

أولاً: علمنا على القطع بأن الذين حضروا الواقعة من الصحابة - رضي الله عنهم - لم يفهموا من لفظ الامساك ما فهموه هم.

ولذلك لم ينقل عنه أنه جدد عقد نكاحه، كما أنه لم ينقل عن غيرهم، مع كثرتهم، وكثرة الذين أسلموا على أكثر من امرأة، ولو كان معنى «أمسك» أعد نكاح، أو ابتدىء نكاح، لكان يجب على كل من تزوج أكثر من واحدة، ممن لا يجوز الجمع بينهن - أن يعيد نكاحه، إلا أنه لم يقع، ولو وقع لنقل، لتوفر الدواعي على نقله.

ثانياً: ان لفظ الامساك صريح في الامساك، وقد اقترنت به قرائن أورثت القطع به.

وذلك أنه قابل الإمساك بلفظ المفارقة، وفوض المفارقة إلى خيرته، وهذا لا يكون إلا إذا عين ما يريد بلفظ الامساك. فلفظ الامساك مع مقابلته بلفظ المفارقة صريح.

وأيضاً لو أراد ابتداء النكاح، لذكر لغيلان وغيره شروط النكاح وأركانه، لأنهم كانوا حديثي عهد بالاسلام، لا يعرفون ما يصحح النكاح

---

(١٦٧) المنخول: ١٨٧، الأحكام: ٧٦/٣، جمع الجوامع: ٥٣/٢.

مما يبطله، والحاجة إلى هذا البيان قائمة، قد اتفقنا نحن وانتم على أنه يجب البيان عند الحاجة اليه، ولو بينه رسول الله لنقل، بل لكان أهم منقول في القصة، فلما لم ينقل، دل على أنه لم يقع، ودل على أن المراد بالامساك الابقاء على أربع يختارهن كما يشاء.

ثالثاً: لو كان المراد بـ «أمسك» ابتدىء نكاح، لترتب عليه محذور عظيم، وذلك أنه يحتمل أن يأبين جميعاً نكاحه، ويرفضن تجديد العقد، وأمرهن إليهن، لأنهن ثيبات، وربما أبى بعضهن ورفض بعضهن الآخر، وفي هذا من الضرر على من أسلم ما لا يخفي، فلا يظن برسول الله اطلاق الأمر هكذا مع قيام هذه الاحتمالات، فدل على أن المراد بأمسك ما يدل عليه صراحة وهو أبق وداوم وغير ذلك.

٣ ـ قال رسول الله ـ ﷺ ـ: «في أربعين شاة شاة».[١٦٨]

فأوجب الشافعي اخراج الشاة، ولم يجوز اخراج بدلها، أو ما يقوم مقامها.

وذلك لأن الزكاة عبادة، والعبادات يغلب فيها التعبد، لا القياس، وهي خالص حق الله تعالى، وقد تحكم فيه، وخص الشاة بالاخراج، فيجب أن يتبع أمره ويراعى نصه.

وقال الحنفية في تأويل الحديث، وتجويز اخراج القيمة، إنما خصص رسول الله ـ ﷺ ـ الشاة، لأنه كان يخاطب العرب، وأصحاب المواشي منهم كانوا يقطنون البوادي، ولا نقود عندهم، ولذلك ذكر الشاة تسهيلاً عليهم..

ولأن الزكاة تجب لمواساة الفقراء وسد خلتهم. والدراهم في معنى الشاة، في هذا، ولذلك أجازوا اخراج القيمة في الزكاة.

وقد رد أصحابنا هذا التأويل بوجوه منها:

---

(١٦٨) المنخول: ١٩٨، الأحكام: ٧٨/٣.

أولاً: إذا كان الأمر أمر حاجة وسدها، كما ظننتم، فلماذا لا تتخيلون معنى الغنى في جانب المالك، وتلحقون غير الشاة بالشاة في وجوب الزكاة، فإن الغنى كما يكون بالشاة يكون بغيرها، وسد الحاجة كما يكون بالشاة يكون بغيرها، وبذلك تجب الزكاة في جميع الأموال..؟

فكون الشارع قد تحكم في بعض الأصول فأوجب فيها الزكاة دون بعضها الآخر، دليل على أن الأمر ليس مجرد غنى وحاجة، وإنما هو شيء وراء ذلك، ولذلك يجب اجراء اللفظ على ظاهره، ويجب التزام الشاة في الاخراج.

ثانياً: **لقد نص** رسول الله - ﷺ - على الشاة في خمس من الابل، وعلى الثنتين في العشر، إلى أن وصل إلى الجبران، فردد بين الشاة والدراهم، فلو كانت الشاة بمعنى الدراهم لسوينا بين ما أطلقه رسول الله وبين ما ردد فيه وهذا محال

ثالثاً: اننا نلاحظ فائدة عظيمة في وجوب اخراج الشاة بعينها دون قيمتها، وإن كانت القيمة محتملة، وذلك أن الشارع يريد أن يُغني الفقراء بعين مال الأغنياء، أو بجنس مالهم، ليشركوهم فيه، ويستفيدوا من نسله ودره، ولو أعطوا بدله دراهم لما تحققت هذه المصلحة، ولذهب المال، ولعادوا كما كانوا.

ويشهد لهذا تخصيصه - ﷺ - الأنثى بالذكر، مع أن المالية فيها وفي الذكر على السواء، بل ربما كان ثمن الذكر أكبر من ثمن الأنثى.

ونحن في هذه الأمثلة لا نريد أن نبين قوة المذاهب أو ضعفها، وإنما أريد أن أمثل للتأويل البعيد والقريب، وإلا فمكان هذه المسائل في الفقه الخلافي وليس في أصول الفقه.

شروط التأويل الصحيح:(١٦٩)

للتأويل الصحيح شروط يجب مراعاتها حتى يصح وهي:

---

(١٦٩) الأحكام: ٣/٧٥.

أولاً: أن يكون التأويل موافقاً لوض اللغة، أو عرف الاستعمال، وكل تأويل خرج عن هذا فليس بصحيح.

ثانياً: أن يكون هناك دليل يدل على أن المراد من اللفظ هو المعنى الذي حمل عليه، وأول الظاهر اليه، فإذا انعدم الدليل بطل التأويل.

ثالثاً: يمكن أن يكون دليل التأويل قياساً، وفي هذه الحالة يشترط به أن يكون جلياً لا خفياً.

رابعاً: أن لا يعود التأويل على ظاهر النص بالبطلان، كالمثال الثالث الذي ذكرناه.

لأن استنباط معنى الحاجة، وسد الخلة من النص، وهو وجوب الشاة، يؤدي إلى عدم وجوبها، لجواز الانتقال إلى القيمة.

الباب الثامن



وفيه فصول:

الفصل الأول: في حقيقته وجوازه.

الفصل الثاني: في شروط النسخ وأنواعه.

الفصل الثالث: في الناسخ والمنسوخ.

الفصل الرابع: في طرق معرفة النسخ.



الفصل الأول

في

بيان حقيقته وجوازه

النسخ لغة:

يطلق النسخ في اللغة على معنيين:

الأول: الازالة والاعدام، ومنه قولهم: نسخت الشمس الظل أي: أزالته وأعدمته، وقولهم: نسخت الريح آثار القوم، أي: أعدمتها وأزالتها.

الثاني: النقل والتحويل، ومنه قولهم: نسخت الكتاب، أي: نقلت ما فيه إلى الآخر.

ومنه المناسخات في المواريث، لانتقال المال من وارث إلى آخر.

والتناسخ في الأرواح، لأنه انتقال الروح من بدن إلى بدن عند أصحاب العقائد الفاسدة.

النسخ اصطلاحاً:

هو: رفع الحكم الشرعي، بطريق شرعي، متراخ عنه.(١٧٠)

ومعنى الرفع: أن خطاب الله تعالى تعلق بالفعل، بحيث لولا طريان الناسخ، لكان الحكم باقياً مستمراً، لكن الناسخ رفعه، وقطع تعلقه بالفعل.

وقولنا: الحكم الشرعي: خرج به الحكم العقلي، كالبراءة الأصلية المعروفة بالعقل، قبل ايجاب الأحكام بالشرع، فإن رفعها بشرع العبادة لا يعتبر نسخاً، لأنها لم تثبت بحكم شرعي.

---

(١٧٠) المحصول: ٤٢٣/٣، الأحكام: ١٥١/٣، نهاية السول: ١٦٢/١، جمع الجوامع: ٧٥/٢.

وذلك كصيام رمضان مثلاً، فإنه رفع اباحة عدم صومه، الثابتة بالعقل، قبل الشرع، وكوجوب الزكاة، فإنه رفع اباحة منعها، الثابتة بالعقل، قبل الشرع.

فإن هذا لا يسمى نسخاً.

وقولنا بطريق شرعي: يدخل به خطاب الله تعالى، وخطاب رسوله، وفعله، وتقريره - ﷺ -.

ويخرج به رفع الحكم بطريق عقلي لا شرعي، كرفعه عن الميت، والنائم، والغافل، والمجنون، بالموت، والنوم، والغفلة، والجنون.

وقولنا: متراخ عنه، يخرج الشرط، والصفة، والاستثناء، لأنها تسمى في هذه الحالة تخصيصاً، لا نسخاً.

جواز النسخ ووقوعه:(171)

لقد أجمع المسلمون بدون مخالف على جواز النسخ عقلاً، وذلك لأن الشرع تراعى فيه مصالح العباد، وهذه المصالح تتغير بتغير الأوقات والظروف، فوجب تغير الأحكام تبعاً لها، إن قلنا باتباع المصالح، وإلا فلله ان يفعل ما يشاء، ويحكم بما يريد، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون.

ولا يلزم منه البداء، لأن البداء ظهور ما كان خافياً، ونحن لا نقول: إنه قد ظهر لله ما كان خافياً عليه، بل نقول: إنه أمر به وهو عالم أنه يرفعه في وقت النسخ، وإن لم يطلعنا عليه وليس في هذا بداء.

وكما أجمع المسلمون على جواز النسخ عقلاً أجمعوا على وقوعه شرعاً، سواء أكان في كتاب الله، أم سنة رسوله - ﷺ -.

---

(171) التبصرة: 251، المستصفى: 111/1، المنخول: 288، المعتمد: 401/1، المحصول: 440/3، الأحكام: 165/3، منتهى السول: 79/2، رفع الحاجب: 2/ق 132 - ب -، المنتهى: 113، الإبهاج ونهاية السول: 146/2، تيسير التحرير: 181/3، كشف الأسرار: 157/3، جمع الجوامع: 88/2.
وانظر الفرق بين النسخ والبداء في الأحكام: 157/3، المعتمد: 398/1.

قال الله تعالى: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾ وقال: ﴿وإذا بدلنا آية مكان آية﴾.

وما يروي عن أبي مسلم الأصفهاني من انكاره للنسخ، ليس على ظاهره، والحقيقة أن الخلاف بيننا وبينه لفظي.

وذلك أنه يجعل ما كان مُغياً في علم الله تعالى، كما هو مغياً باللفظ، ويسمى الجميع تخصيصاً.

فلا فرق عنده بين أن يقول: «ثم أتموا الصيام إلى الليل» وأن يقول: صوموا مطلقاً، وهو يعلم بأنه سينهي بعد مدة عن الصيام وقت الليل وينزل: لا تصوموا ليلاً.

فنحن نسمي الأول تخصيصاً، والثاني نسخاً، وهو يسمى الجميع تخصيصاً.

اذن فالاجماع قائم على وقوع النسخ، ولا خلاف فيه.

لا يشترط في النسخ عمل كل الأمة:

يجوز النسخ بعد اعتقاد المنسوخ والعمل به، بلا خلاف بين الأمة. وسواء في ذلك أعمل به كل الأمة، كاستقبال بيت المقدس، الذي كان يتوجه اليه جميع المسلمين في صلاتهم، أو عمل به بعض الأمة كآية الصدقة في المناجاة إذ لم يعمل بها إلا علي بن أبي طالب رضي الله عنه فيما يروى.

الفَصلُ الثّاني

في

شُرُوطِ النّسخ وَأنوَاعِهِ

شروط النسخ:(١٧٢)

للنسخ شروطه لا بد منها لتحققه وهي:

١ - أن يكون المنسوخ شرعيا، لا عقليا، كما عرفنا ذلك من حد النسخ، رفع حكم شرعي.

٢ - أن يكون الناسخ متراخيا عن المنسوخ، منفصلا عنه، فان كان مقارنا له، كالشرط، والصفة، والاستثناء، فلا يعتبر نسخاً، بل تخصيصاً، كما عرف ذلك من التعريف أيضا.

٣ - أن يكون النسخ بطريق شرعي، فلا يجوز بالعقل.

٤ - أن لا يكون المنسوخ مقيدا بوقت، أو مغيا بغاية، فان كان مقيدا بوقت، ثم انتهى ذلك الوقت، لا يعتبر انقضاؤه نسخا له، كقوله تعالى: ﴿ثم أتموا الصيام الى الليل﴾.

٥ - أن يكون المنسوخ مما يجوز نسخه، فلا يجوز نسخ أصل التوحيد، ولا ما علم بالضرورة من أنه غير قابل للنسخ مما هو من مقاصد الشرائع.

٦ - يشترط في الخاص - اذا ورد بعد العام - حتى يكون ناسخا، أن يعمل بالعام، والا بأن ورد قبل العمل بالعام، فانه تخصيص لا نسخ.

---

(١٧٢) مأخوذة من التعريف، وانظر المعتمد: ١/٣٩٩، والأحكام: ٣/١٦٤.

وانما اعتبرناه بعد العمل نسخا لا تخصيصا، لأنه لو كان تخصيصا لوجب بيانه قبل العمل بالعام، والا كان تأخيراً للبيان عن وقت الحاجة، وهو غير جائز.

٧ ـ أن يكون المقتضي للمنسوخ غير المقتضى للناسخ، حتى لا يلزم البداء.

٨ ـ يشترط في النسخ أن يكون في زمن رسول الله ـ ﷺ ـ، والا فلا نسخ بعد وفاته واستقرار التشريع.

أنواع النسخ:

أولاً: ينقسم النسخ من حيث البدل وعدمه الى قسمين:

القسم الأول: النسخ بلا بدل:(١٧٣)

وهو أن ينسخ الشارع الحكم السابق، دون أن يأتي بحكم جديد بدل عنه، وذلك كنسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة رسول الله ـ ﷺ ـ، اذ كانت واجبة، ثم نسخت بلا بدل.

وهذا لا يتنافى مع قوله تعالى: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾ لأنه ربما كانت الخيرية في عدم الحكم.

القسم الثاني: النسخ ببدل:(١٧٤)

وهو أن ينسخ الحكم القديم، بحكم آخر جديد.

الا أن هذا الحكم الجديد قد يكون أخف من الحكم القديم وقد يكون مساويا له، وقد يكون أثقل منه.

أ ـ النسخ ببدل أخف: وذلك كنسخ العدة سنة كاملة، في قوله تعالى:

---

(١٧٣) المحصول: ٣/٤٧٩، الأحكام: ٣/١٥٩، المعتمد: ١/٤١٥، جمع الجوامع: ٢/٨٧.

(١٧٤) التبصرة: ٢٥٨، الأحكام: ٣/١٩٦، المحصول: ٣/٤٨٠، المعتمد: ١/٤١٦، الإبهاج: ٢/١٥٤، جمع الجوامع: ٢/٨٧، الأحكام لابن حزم: ٤/٤٦٦.

﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم متاعا الى الحول غير اخراج﴾ بالعدة أربعة أشهر وعشرة أيام، في قوله تعالى: ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا﴾.

وكنسخ وجوب صمود الواحد للعشرة في الحرب في قوله تعالى: ﴿ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين﴾ بوجوب الصمود لاثنين فقط في قوله تعالى: ﴿الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا، فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين﴾.

ب ـ النسخ ببدل مساو للمنسوخ: وذلك كنسخ التوجه الى بيت المقدس، بالتوجه الى الكعبة، في قوله تعالى: ﴿قد نرى تقلب وجهك في السماء، فلنولينك قبلة ترضاها، فول وجهك شطر المسجد الحرام، وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره﴾.

وهذان النوعان لا خلاف فيهما.

جـ ـ النسخ ببدل أثقل: وذلك كنسخ التخيير بين الصوم والفطر في بداية الاسلام، في قوله تعالى: ﴿وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين﴾ بوجوب الصوم على من شهد الشهر في قوله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾.

وكنسخ الحبس في حق الزاني، في قوله تعالى: ﴿فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا﴾ بالجلد والرجم في قوله تعالى: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ وبقوله عليه السلام: «الثيب بالثيب تجلد وترجم».

وكنسخ وجوب الصبر على اعداء المسلمين في بداية الاسلام بوجوب القتال والحرب، ونسخ آية اباحة الخمر في حالة دون حالة بتحريمها الى الأبد في جميع الأحوال، وغير ذلك من الأمثلة الكثيرة.

والجمهور على جواز هذا النوع أيضا، والوقوع أقوى أدلة الجواز.

ثانياً: كما ينقسم النسخ من حيث الحكم والتلاوة الى أقسام نذكر أهمها[175]:

١ ـ نسخ الحكم مع بقاء التلاوة والرسم: وذلك كنسخ العدة حولاً كاملاً، بالعدة أربعة أشهر وعشرة أيام، وقد ذكرناها في التقسيم السابق.

وكنسخ الوصية للوالدين والأقربين، في قوله تعالى: ﴿كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين﴾ بآية المواريث: ﴿ يوصيكم الله في أولادكم﴾.

فنحن نقرأ اليوم هذه الآيات المنسوخة، الا اننا لا نطبق الأحكام التي وردت فيها، فتلاوتها ثابتة، وحكمها منسوخ.

وهذا النوع كثيراً جدا في القرآن وغيره.

٢ ـ نسخ الحكم، مع بقاء التلاوة والرسم، مع رفع تلاوة الناسخ وبقاء حكمه، وذلك كقوله تعالى: ﴿فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت﴾ فانها نسخ حكمها، وبقي رسمها وتلاوتها، والناسخ لها نسخ رسمه وتلاوته وبقي حكمه، وهو ما ثبت في الصحيح من قوله تعالى: «الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله» فقد ثبت في الصحيح أن هذا كان قرآنا يتلى، ثم نسخ لفظه وبقي حكمه.

٣ ـ نسخ الحكم والتلاوة، مع نسخ تلاوة الناسخ ورسمه وبقاء حكمه، وذلك كما ثبت في الصحيح عن عائشة رضي الله عنها قالت: «كان فيما أنزل عشر رضعات معلومات يحرمن، فنسخن بخمس معلومات».

فالمنسوخ نسخت تلاوته وحكمه، والناسخ نسخت تلاوته وثبت حكمه، فهذا ناسخ نسخ رسمه ايضاً، فهو ناسخ للحكم والتلاوة منسوخ التلاوة دون الحكم.

---

(١٧٥) المحصول: ٤٨٢/٢، الأحكام: ٢٩/٣، المعتمد: ٤١٨/١.

٤ ـ ما نسخ تلاوته لا حكمه، ولا يعلم الناسخ له، وذلك كما في الصحيح: «لو كان لابن آدم واديان من ذهب لتمنى لهما ثالثاً، لا يملأ جوف ابن آدم الا التراب، ويتوب الله على من تاب».

فانه يروى أن هذا كان قرآنا فنسخ رسمه وبقي حكمه.

ومن هذا القبيل «الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة».

الفصل الثالث
في
الناسخ والمنسوخ

نريد بهذا الفصل أن نرى ما يجوز أن ينسخ، ومالا يجوز، كما نريد أن نعرف ما يرد عليه النسخ من الأحكام، وما لا يجوز نسخه، وما لا يكون نسخاً أصلا، وان كان له به شبه.

ولذلك سيشتمل الفصل على ثلاثة مسائل.

المسألة الأولى: في بيان ما يجوز النسخ به، وما لا يجوز.
المسألة الثانية: في بيان ما يرد عليه النسخ، وما لا يرد.
المسألة الثالثة: في بيان ما لا يكون نسخا.

المسألة الأولى
في
بيان ما يجوز النسخ به وما لا يجوز

قد ذكرنا في تعريف النسخ، وفي اثناء الكلام على شروطه أن النسخ لا يكون الا بحكم شرعي، وبناءً عليه فما ليس بحكم شرعي لا يكون ناسخاً.

وشرط هذا الحكم الشرعي أن يكون نصاً من كتاب الله أو سنة رسول الله - ﷺ -، ولا يجوز أن يكون حكما ناتجا عن اجتهاد واستنباط.

والناسخ في الحقيقة هو الله تعالى، وانما يطلق على خبر رسول الله - ﷺ - أنه ناسخ من قبيل التجوز، فما أحكام رسول الله الا وحي من الله ﴿ وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ﴾.

النسخ بالعقل:

والنسخ بالعقل غير جائز، فالشرع حاكم على العقل، وليس محكوما عليه من قبل العقل، وما دام العقل محكوما بالشرع فلا يجوز أن يكون ناسخا له.

ومن ذكر أن الانسان اذا قطعت رجلاه نسخ وجوب غسلهما في الوضوء بحكم العقل، ليس مراده النسخ الشرعي، وانما أطلق عليه هذه العبارة تجوزا، والا فكلامه غير صحيح، لأن الله لم يوجب عليه غسل رجليه أصلا الا بشرط القدرة، والاستطاعة، وبقاء المحل، ودوام الحياة، وعدم الحكم، عند عدم شرط من شروطه، لا يعتبر نسخاً.

النسخ بالاجماع:(١٧٦)

سيأتي معنا في بحث الاجماع أنه لا ينعقد في حياة رسول الله - ﷺ - اذ من شرطه ان يكون في غير عصر الرسول، لأن الحجة في حياة رسول الله - ﷺ - بقوله، لا باجماع المجمعين، فان وافق قوله فالحجة بقوله، وان خالف فلا عبرة بخلافهم، والحجة من باب أولى بقوله أيضاً.

وشرط النسخ أن يكون في حياة رسول الله - ﷺ -، ولا نسخ بعد استقرار التشريع بوفاة رسول الله - ﷺ -.

وبناءً على ذلك فيستحيل أن يكون الاجماع ناسخا، لأنه لا ينعقد الا بعد وفاة رسول الله في الوقت الذي لا نسخ فيه.

وكما أنه لا يكون ناسخا، لا يكون منسوخا، لأن الناسخ هو النص، وهو متقدم على الاجماع، فلا يكون ناسخا له.

الا أننا اذا وجدنا المجمعين أجمعوا على خلاف النص، علمنا أن النص

---

(١٧٦) المحصول: ٥٣١/٣، الأحكام: ٢٢٦/٣، المعتمد: ٤٣٢/١، جمع الجوامع: ٧٦/٢.

منسوخ، لا بالاجماع، وانما بالدليل النصي الذي انبنى عليه الاجماع واستند اليه، لأن من شرط الاجماع أن يكون مستنداً الى نص.

فالناسخ في الحقيقة هو النص الذي استندوا اليه لا الاجماع.

النسخ بالقياس:[177]

جمهور الاصوليين على عدم جواز النسخ بالقياس، خفيا كان أم جلياً، وذلك لأن القياس فرع انعدام النص، واذا تعارض النص والقياس أسقط النص القياس وأبطله، وهذا على فرض وجود القياس، والا فمن شروط صحة القياس أن لا يعارض نصا، فاذا عارضه فانه لا ينعقد، علاوة عن أن يكون ناسخا للنص.

وكما أن القياس لا يكون ناسخا لا يكون منسوخا، الا بقياس أقوى منه.

أما كونه لا ينسخ، لأن الناسخ اما النص، واما الاجماع، ومن شرط صحة القياس أن لا يخالفها، فاذا خالفها فانه لا ينعقد أصلا، ولذلك لا يمكن نسخه بها، لانعدامه بخلافها.

وأما أنه ينسخ بقياس أقوى منه فذلك لأن معتمد القياس العلة، فاذا أجرينا القياس بعلة معينة، ثم ثبتت لنا علة أخرى أقوى منها وأظهر، أبطلنا القياس الأول وأثبتنا الثاني.

وذلك كما لو اننا حرمنا بيع السفرجل متفاضلا، قياسا على البر بجامع الطعم في كل، ثم ثبت لنا أن الشارع أباح بيع التفاح بالتفاح متفاضلا، ورأينا علة جامعة بين التفاح والسفرجل أقوى من علة الطعم الجامعة بين البر والسفرجل، فاننا في هذه الحالة ننسخ القياس الأول، ونثبت الثاني لقوة علته.

---

(177) التبصرة: ٢٧٤، المعتمد: ١/٢٧٤، المستصفى: ١/١٢٦، الأحكام: ٣/٢٣١، المحصول: ٣/٥٣٦، منتهى السول: ٢/٨٩، المنتهى: ١١٩، الإبهاج: ٢/١٦٤، جمع الجوامع: ٢/٨٠.

المسألة الثانية
في
بيان ما يجوز نسخه وما لا يجوز

مما لا خلاف فيه بين العلماء أنه يجوز نسخ القرآن بالقرآن، والسنة المتواترة بالمتواترة، ونسخ السنة الآحادية بالسنة الآحادية، وبالمتواترة من باب أولى.

وأما نسخ السنة المتواترة بالآحاد، فالجمهور على أنه جائز عقلا، لأنه ليس ثمة ما يمنع منه، اذ النسخ رفع لاستمرار الحكم السابق المنسوخ، واستمراره للأبد ظني لا قطعي، ولذلك جاز نسخه، فالنسخ وارد على ظني لا قطعي.

الا انه رغم جوازه عقلا، فالجمهور على أنه لم يقع في الشرع.

نسخ القرآن بالسنة والسنة بالقرآن:(١٧٨)

انه مما لا يخفى على دارس لعلم الأصول ما في هذه المسألة من خلاف بين الامام الشافعي رضي الله عنه، ومن نحى مذهبه، وبين الجمهور.

ولولا خلاف الشافعي ومن تبعه فيها، لكان يكفينا ما ذكرناه في الفقرة السابقة من نسخ المتواتر بالمتواتر.

فقد ذهب الامام الشافعي ـ رضي الله عنه ـ الى عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة، وعدم جواز نسخ السنة بالكتاب.

وأنه اذا وجد قرآن منسوخ بسنة فثم قرآن ناسخ لهذا القرآن، كما أنه اذا وجدت سنة منسوخة بقرآن فثم سنة ناسخة لهذه السنة.

---

(١٧٨) التبصرة: ٢٦٤ ـ ٢٧٢، اللمع: ٣٣، المستصفى: ١/١٢٤، المنخول: ٢٩٢، الأحكام: ٣/٢١٢، المعتمد: ١/٤٢٣، المحصول: ٣/٥٠٨، الإبهاج ونهاية السول: ٢/١٥٨، المنتهى: ١١٨، رفع الحاجب: ٢/ق ١٥٢ ـ أ، الأحكام لابن حزم: ٤/٤٧٧، جمع الجوامع: ٢/٧٨، فواتح الرحموت: ٢/٧٨.

ولولا خشية الاطناب فيا لا يحتمله هذا الوجيز، لأطنبت في بيان مذهبه وتحقيقه وأسهبت، وقد أشرت الى طرف منه في تعليقي على « المنخول » ص/٢٩٢ ، وشرحي على « التبصرة » ص/٢٦٤ فليرجع اليه من أراد ، وآمل أن اتمكن من بيانه في مكان آخر ان شاء الله .

والحق في هذه المسألة مع ما ذهب اليه الجمهور، من جواز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة ، ونسخ السنة ـ أحاداً كانت أو متواترة ـ بالكتاب .

فلا مانع يمنع من نسخ القرآن بالسنة أو نسخ السنة بالقرآن، لا عقلا ولا شرعاً .

وما السنة الا وحي من عند الله ﴿وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى﴾ .

واما نسخ القرآن بالسنة الآحادية فالجمهور كما ذكرنا من قبل على عدم وقوعه شرعاً ، وان كانوا على جوازه عقلاً .

ومن نسخ السنة للقرآن نسخ آية الوصية في قوله تعالى: ﴿كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيراً الوصية للوالدين﴾ اذ لا ناسخ لها من القرآن ، فلا شك أنها نسخت بالسنة .

ومن نسخ القرآن للسنة نسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة في قوله تعالى: ﴿قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها ، فول وجهك شطر المسجد الحرام﴾ .

نسخ القول بالفعل والفعل بالقول:

كما يجوز نسخ السنة القولية بالسنة القولية على ما حكيناه في الفقرة السابقة ، ذهب الجمهور الى جواز نسخ السنة الفعلية بالقولية والقولية بالفعلية ، وقد وقع هذا كثيراً في سنته عليه الصلاة والسلام .

أما نسخ السنة القولية بالفعلية فمثاله قوله عليه الصلاة والسلام في حد الزنا : « الثيب بالثيب جلد مائة والرجم » الا أنه رجم ولم يجلد .

ومثال نسخ السنة الفعلية بالقولية الكلام في الصلاة ، فانه كان جائزا في بداية الاسلام ، وكانوا يسلمون على رسول الله ويرد عليهم السلام ، ثم نسخ

ذلك بنهيه عن الكلام فيها، وغير ذلك كثير مما كان في أول الاسلام ثم نسخه بقوله عليه الصلاة والسلام.

نسخ الحكم المقيس عليه:(179)

اذا ثبت الحكم في عين، وعرفنا علة الحكم، ثم قسنا عليها غيرها مما يشاركها في هذه العلة، فانه يجوز أن يرد النسخ على حكم الأصل، في العين المقيس عليها.

وعند ذلك يبطل الحكم في جميع الفروع التي قيست على ذلك الأصل المنسوخ، لأن الحكم في الفرع انما ثبت لثبوته في الأصل، فاذا بطل الحكم في الأصل، بطل الحكم في الفرع لا محالاة.

نسخ المفهوم:(180)

قد مر معنا أن المفهوم ينقسم الى قسمين، مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة. أما مفهوم الموافقة، وهو الفحوى، فانه يجوز أن يكون ناسخا على الأصح، وقيل: اتفاقا.

وذلك كأن يقال: اضربوا آباءكم، ثم يقال بعد ذلك: لا تقولوا لهم أفٍ، فانه يفهم منه حرمة الضرب، ويكون هذا المفهوم ناسخا للأمر الأول بالضرب.

وأما نسخ الفحوى، فاما أن ينسخ تبعا لأصله، واما أن ينسخ منفرداً مع بقاء الأصل.

أما نسخه تبعا لأصله فانه جائز باتفاق، بأن يرد النسخ عليهما.

وأما نسخه منفردا دون أصله فالأكثرون على منعه، اذ جعلوهما متلازمين، لأن الفحوى لازم لأصله، وتابع له، ورفع اللازم يستلزم رفع

---

(179) التبصرة: 275، الأحكام: 3/238، المنتهى: 119، تيسير التحرير: 3/215.
وانظر الرسالة للإمام الشافعي.

(180) المحصول: 3/539، الأحكام: 3/235، المعتمد: 1/461، جمع الجوامع: 2/81.

الملزوم، ورفع المتبوع يستلزم رفع التابع .

فاذا رفع الأصل رفعت الفحوى، واذا رفعت الفحوى رفع الأصل .

وقيل : لا تلازم بينهما ، فيجوز نسخ كل منهما دون الآخر .

وقيل فيهما غير ذلك .

وأما مفهوم المخالفة فيجوز أن يرد عليه النسخ، دون أن يرد على أصله ، كما يجوز أن يرد عليه تبعا لأصله ، وهذا ظاهر وواضح .

أما مثال ورود النسخ على المفهوم دون الأصل فحديث رسول الله ـ ﷺ ـ : « انما الماء من الماء » الدال بمفهومه على أنه لا غسل في حالة عدم الانزال، ثم نسخ هذا المفهوم بقوله ـ ﷺ ـ : « اذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل » وفي أحاديث أخرى: « أنزل أو لم ينزل » فنسخت هذه الأحاديث المفهوم من الحديث الأول، وهو عدم وجوب الغسل في حالة عدم الانزال، وبقي الأصل على ما هو عليه في وجوب الماء من الماء .

أما نسخ الأصل دون مفهوم المخالفة ، فلا يجوز، لأن المخالفة تابعة للنص ، فترتفع بارتفاعه ، ولا يرتفع هو بارتفاعها .

وكذلك لا يجوز أن ينسخ بها ، لضعفها عن مقاومة النص ، ولا سيما أن القول بالمفهوم قول مهزوز، لاحتمال أن يكون القيد ـ الذي أخذت منه المخالفة ـ قد ورد لسبب من الاسباب التي يتعطل بها القول بالمفهوم، ويتقوى هذا الاحتمال بوجود النص الذي يخالفها ، ولذلك لا يمكن أن تكون ناسخة له .

وليس كذلك مفهوم الموافقة، لأن الحكم فيه أولوي، ولذلك جاز النسخ به .

نسخ الحكم إذا اقترن به التأبيد : [181]

ما ذكرناه سابقاً من الاتفاق على جواز النسخ، انما هو في الحكم الذي لم

---

(١٨١) التبصرة: ٢٥٥ ، الأحكام: ١٩٢/٣ ، المنتهى : ١١٦ ، المختصر المحصول: ٤٩١/٣ ، جمع الجوامع : ٢/ ٨٥.

يقترن بذكر التأبيد، أي في الأحكام المطلقة.

وأما اذا اقترن بالحكم ذكر التأبيد، سواء أكان خبراً بقصد الانشاء أم انشاء، وذلك مثل: الصيام واجب أبدا، أو صوموا أبدا، فقيل لا يجوز نسخه، والصحيح أنه يجوز نسخه، كما جاز نسخ الحكم المطلق.

لأن التأبيد يستعمل فيما لا يراد به التأبيد، وذلك كقول القائل: لازم غريمك أبدا، ويريد به الوقت المحدد، وكذلك هنا يجوز أن يقيد الحكم بالتأبيد، ويراد به الى وقت النسخ.

نسخ الحكم اذا لم يشعر عند التكليف به:[١٨٢]

اذا ورد الحكم، وورد معه ما يشعر أنه سينسخ، فلا خلاف في جواز نسخه، وذلك كقوله تعالى: ﴿حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا﴾.

وأما اذا ورد الحكم، ولم يرد معه ما يشعر أنه سوف ينسخ لا جملة ولا تفصيلا، فالجمهور أيضا على جواز نسخه، وقيل: ان نسخه جائز بالاجماع.

النسخ قبل التمكن من الفعل:[١٨٣]

اذا ورد الأمر من الشارع بفعل ما في وقت ما، كأن قال: صل أربع ركعات في الساعة العاشرة غدا.

فاذا مضى وقت يسع فعل الركعات الأربع، فجميع الأصوليين على جواز نسخ الحكم، سواء أصلى أم لم يصل.

وأما نسخ الحكم قبل دخول الوقت، أو بعد دخوله، ولكن قبل مضي

---

(١٨٢) التبصرة: ٢٥٧، المستصفى: ١/٢٧٣.

(١٨٣) التبصرة: ٢٦٠، المستصفى: ١/١١٢، اللمع: ٣١، المعتمد: ١/٤٠٦، الأحكام: ٣/١٧٩، المحصول: ٣/٤٦٧، المنتهى: ١١٥، رفع الحاجب: ٢/ق ١٣٣ ـ ب، الإبهاج ونهاية السول: ٢/١٥١، جمع الجوامع: ٢/٧٧.

مقدار من الزمن يتسع له، فأنكرت المعتزلة جواز نسخ الحكم في هذه الحالة، بناءً على مذهبهم الفاسد في التحسين والتقبيح.

والصحيح الذي عليه الجمهور جواز النسخ في هذه الحالة، ودليله الوقوع، كما في قصة ذبح ابراهيم لولده اسمعيل، اذ نسخ الله ذبحه قبل تمكن والده منه.

نسخ الأخبار:[184]

اذا ورد الأمر من الشارع بوجوب الأخبار عن شيء ما، كأن يقول: أخبروا بقيام زيد، فانه يجوز أن ينسخه، ثم يأمر بنقيضه، كأن يقول: أخبروا بعدم قيام زيد، وذلك قبل أن يقوم زيد، وليس في الأمر ما يمنع، لأنه يجوز أن تكون حال زيد قد تغيرت من القيام الى القعود ما بين الأمرين.

وأما الخبر فلا يجوز نسخه أو نسخ مدلوله، سواء أكان مما يتغير، أو مما لا يتغير، لأنه يوهم الكذب وهو محال على الله تعالى.

نسخ الاجماع والقياس:

وقد تقدم الكلام عليهما في المسألة الأولى.

---

(١٨٤) جمع الجوامع: ٢/٨٥.

المسألة الثالثة
في
بيان ما لا يكون نسخًا

أريد في هذه المسألة بيان ما قيل فيه انه نسخ، والحقيقة أنه ليس بنسخ.

١ ـ الزيادة على النص:(١٨٥)

اذا ورد النص من الشارع بأمر ما، ثم ورد نص آخر فيه زيادة حكم جديد، فهذا الأمر الجديد الآخر فيه صور.

أ ـ أن تكون الزيادة التي وردت فيه مستقلة، لا علاقة لها بالنص السابق، وليست من جنسه، كزيادة وجوب الزكاة بنص جديد على وجوب الصلاة بالنص القديم، وهذه الصورة لا خلاف بين المسلمين في أنها ليست بنسخ، والا لانقرضت الشريعة، ونسخت كل أحكامها.

ب ـ ان تكون الزيادة التي وردت فيه مستقلة عن المزيد عليه، الا أنها من جنسه، كزيادة صلاة على الصلوات الخمس، وهذه أيضا ليست بنسخ على ما ذهب اليه جمهور العلماء، لأنها لا يوجد فيها رفع لحكم سابق، وانما هي بيان لواجب جديد، بأمر جديد.

---

(١٨٥) التبصرة: ٢٧٦، المستصفى: ١/ ٧٥ التجارية، المنخول: ١٧٧ ـ ٢٩٩، المعتمد: ١/ ٤٣٧، الأحكام: ٣/ ٢٤٣، المنتهى: ١٢٠، رفع الحاجب: ٢/ق ١٦٤ ـ ب، المحصول: ٣/ ٥٤٢، الإبهاج ونهاية السول: ٢/ ١٦٧، جمع الجوامع: ٢/ ٩١، تيسير التحرير: ٣/ ٢١٨، أصول السرخسي: ٢/ ٨٢، كشف الأسرار: ٣/ ١٩١، التلويح: ٢/ ٣١٨.

جـ ـ أن لا تكون الزيادة التي وردت مستقلة عن المزيد عليه، وانما هي متعلقة به، كزيادة ركعة في الصلاة، أو ركوع، أو زيادة صفة، كالايمان في رقبة الكفارة، أو غير ذلك من الزيادات.

وهذه هي الصورة التي يتكلم فيها الأصوليون، وهي التي ثار حولها الجدل الطويل بينهم:

فالجمهور يرون أن هذا ليس بنسخ، لأنه لم يرفع حكما شرعيا كان ثابتا، فالحكم الشرعي السابق لا زال موجودا قائما، لم يرتفع، وانما زيد فيه شرط، أو صفة، وليس في هذا ما يؤدي الى النسخ.

وخالف في ذلك الحنفية، واعتبروا هذه الزيادة نسخا.

وبنوا على ذلك منع الزيادة بخبر الواحد على ما ثبت بنص القرآن، كالقضاء بالشاهد واليمين، والثابت بالخبر الصحيح، لأنه زيادة على نص القرآن الذي عين الشاهدين، والزيادة نسخ، والمتواتر لا ينسخ بالآحاد عندهم.

وكزيادة النية في الوضوء، الثابتة بالحديث الصحيح الشامل للوضوء وغيره: «انما الأعمال بالنيات» لأن فيه زيادة على النص القرآني الذي حدد أركان الوضوء بغسل الأعضاء الأربعة فقط، فلو زادوا النية، لكان نسخا، وهو ثابت بالآحاد، والآحاد لا يرفع المتواتر.

هكذا قالوا: وقد أوقعهم زعمهم هذا بمتناقضات كثيرة، لا يتسع المقام لذكرها.

والحق فيما ذهب اليه الجمهور من أنها ليست بنسخ، لما ذكرناه والله أعلم.

هذا وفي المسألة مذاهب أخرى متعددة.

٢ ـ نسخ بعض العبادة:[١٨٦]

اذا أمر الشارع بعبادة ما، ثم نسخ بعض هذه العبادة، مما تتوقف

---

(١٨٦) التبصرة: ٢٨١، اللمع: ٣٤، المستصفى: ١/٧٥ تجارية، المعتمد: ١/٤٤٧، الأحكام: ٣/٢٥٤، المحصول: ٣/٥٥٦، منتهى السول: ٢/٩٣، المنتهى: ١٢١، جمع الجوامع: ٢/٩٣.

صحتها عليه، سواء أكان شرطا لها، كاستقبال القبلة في الصلاة أم شطراً، كركعة من ركعاتها، فالجمهور على أن هذا لا يكون نسخا للعبادة، فهي باقية على ما كانت عليه، وانما نقص منها هذا الشرط أو الشطر، وهي في هذه الحالة بمثابة العام اذا ورد عليه التخصيص.

وهذه المسألة شبيهة بالتي قبلها، فكما أن الزيادة لا نسخ فيها، كذلك النقصان لا نسخ فيه.

٣ ـ ثبوت النسخ في حق الأمة قبل أن تبلغ به:[١٨٧]

اذا نزل النص الناسخ لحكم شرعي على رسول الله ـ ﷺ ـ، فلا شك أن النسخ يثبت في حقه عليه الصلاة والسلام، سواء أبلغه للأمة أم لم يبلغه.

وهل يثبت النسخ في حق الأمة قبل أن يبلغها به ـ ﷺ ـ أم لا؟

الجمهور على أن النسخ لا يثبت في حق الأمة قبل أن يبلغهم اياه ـ ﷺ ـ، ويجب عليهم أن يعملوا بمقتضى الحكم السابق القديم، وان كان في الواقع ونفس الأمر منسوخا، حتى يبلغهم الناسخ، ولا قضاء عليهم.

ومرادنا بثبوت الناسخ في حق الأمة أو عدمه، الثبوت في الذمة الذي يستلزم وجوب القضاء، لا بمعنى وجوب الامتثال في الحال، لأن هذا محال.

فاذا أمر المسلمون بمكة باستقبال القبلة بعد نسخ التوجه الى بيت المقدس، لا يلزم هذا الامر في الحال من كان باليمن ولم يبلغه النسخ بعد، بل هو مأمور بالتمسك بالأمر السابق وهو التوجه إلى بيت المقدس ولو تركه لعصى، الا أنه اذا بلغه الأمر بعد مدة، هل يجب عليه القضاء لما صلاه بعد نزول النسخ وقبل أن يبلغه خبره أم لا؟

---

(١٨٧) المستصفى: ١/٧٨ تجارية، المنخول: ٣٠١، اللمع: ٣٥، الأحكام: ٣/٣٤٠، منتهى السول: ٢/٩١، تيسير التحرير: ٣/٢١٦، التمهيد: ٤٣٥.
وانظر شرحنا على التبصرة: ٢٨٢.

الجمهور على أنه لا يقضي، والنسخ لا نثبت في حقه قبل أن يبلغ به، وان كان الحكم في الواقع منسوخا .

ومن قال: ان النسخ يثبت في حقه، أراد ما ذكرناه من الثبوت في الذمة، الذي يستلزم القضاء .

الفصل الرابع

في

طرق معرفة النسخ

تتوقف معرفة الناسخ من المنسوخ على الطرق التي تدل عليه وتشير اليه، وهذه الطرق بعضها مقبول وبعضها مردود، وسنبدأ بالمقبولة منها.

الطرق المقبولة في معرفة النسخ:(١٨٨)

١ - أن تجمع الأمة على أن هذا الحكم منسوخ بذاك، كاجماعهم على أن صوم يوم عاشوراء منسوخ بوجوب صوم رمضان.

٢ - أن ينص - ﷺ - على أن هذا الحكم منسوخ بذاك، أو أن هذا ناسخ لذاك.

٣ - أن يقول - ﷺ - القول، ثم يفعل ما يخالفه، كاقتصاره - ﷺ - على رجم ماعز دون جلده، بعد أن أوجب بقوله الجلد مع الرجم.

٤ - أن يتعارض الدليلان من كل وجه، ويعرف المتأخر منهما، فالمتأخر هو الناسخ.

والمراد بالتأخر التأخر في قول الحديث، أو نزول الآية، لا التأخر بالنظم والترتيب، والا فآية العدة بسنة متأخرة في التلاوة على آية العدة بأربعة أشهر وعشرة أيام، مع أنها منسوخة بالاجماع.

---

(١٨٨) الأحكام: ٣/٢٥٨، المحصول: ٣/٥٦١، جمع الجوامع: ٢/٩٣، المعتمد: ١/٤٤٩.

فالناسخ قد يكون متقدماً في الترتيب والتلاوة، وقد يكون متأخراً، والعبرة بالزمن.

وطرق معرفة المتأخر من الدليلين ليحكم له بأنه ناسخ هي:

أ ـ الاجماع، بأن تجمع الأمة على أن هذا الدليل متأخر على ذلك، لما قام عندهم من الدليل في ذلك.

ب ـ قول الرسول ـ ﷺ ـ: هذا الحديث بعد ذاك.

جـ ـ قول الرسول ـ ﷺ ـ: كنت نهيتكم عن كذا فافعلوه، كقوله: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور، ألا فزوروها» وقوله: «كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث، ألا فادخروا ما بدا لكم».

د ـ أن يوجد في النص ما يشير الى أنه متأخر، كقوله تعالى: ﴿الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً﴾.

هـ ـ نقل الصحابي أن هذا الحكم متأخر عن ذاك، لأن هذا الأمر لا دخل فيه للاجتهاد، ولا يقال الا من جهة السمع.

الطرق التي لا تقبل في معرفة النسخ:

١ ـ قول الراوي هذا الحكم منسوخ، لاحتمال أن يكون قد قال هذا من قبيل الاجتهاد لا التوقف.

٢ ـ تأخر الحكم في التلاوة، فانه ليس دليلا على كونه ناسخاً كما تقدم.

٣ ـ موافقة أحد الحكمين للبراءة الأصلية لا يدل على أنه ناسخ، على ظن أن الحكم الأول جاء مخالفاً لها، ثم جاء الثاني بعده، فأعاد الوضع الى ما كان عليه موافقاً لها.

وذلك لأنه من المحتمل أن يكون الحكم الأول قد جاء موافقاً للبراءة الأصلية، ثم جاء الثاني بعده مخالفاً لها.

٤ ـ تأخر اسلام الراوي، اذ لا يلزم من تأخر اسلامه تأخر مرويه، لاحتمال أن يروي حديثاً متقدماً.



الكتابُ الثاني

في

السُّنَّة

السُّنَّة

السنة لغة: هي الطريقة، قال الله تعالى: ﴿قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين﴾ .

وتطلق على السيرة، حميدة كانت أو مذمومة، ومنه قوله عليه السلام: «من سن في الاسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها الى يوم القيامة، ومن سن في الاسلام سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيامة».

قال لبيد بن ربيعة:

من معشر سنت لهم آباؤهم ولكل قوم سنة وامامها

وقال خالد بن زهير الهذلي:

فلا تجزعن من سنة أنت سرتها وأول راضي سنة من يسيرها

واصطلاحاً: هي ما صدر عن النبي - ﷺ - من قول أو فعل، أو تقرير.

وقد أغفل بعض الأصوليين التقرير، لأنه كف عن الانكار، والكف فعل، فأدرجوا التقرير في الفعل.

وهذا التعريف خاص بالأصوليين.

وأما الفقهاء فانهم يطلقونها على ما يقابل الفرض من المندوب والمستحب.

وهي في المعنى العام تطلق على الواجب، والمندوب، والمباح، والمكروه، والمحرم، على معنى أن هذه الأحكام تثبت بها، وان كان عرف الاستعمال قد خصصها بالمندوب.

حجية السنة: ونعني بالسنة هنا ما صدر عن رسول الله - ﷺ - بغض النظر عن وصوله الينا بطريق التواتر أو الآحاد، وأما حجية المتواتر والآحاد فستأتي في باب الأخبار.

فالسنة هي المصدر الثاني من مصادر التشريع بعد القرآن الكريم بالاجماع، وجاحد العمل بها كافر باجماع الأمة أيضاً، لأنه جاحد لأمر الله، ومعرض عنه.

قال الله تعالى: ﴿ومن يطع الرسول فقد أطاع الله﴾.

وقال: ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم، ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت، ويسلموا تسليماً﴾.

وقال: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه، وما نهاكم عنه فانتهوا﴾.

وقال: ﴿ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها﴾.

وقال: ﴿ومن يعص الله ورسوله يدخله ناراً خالداً فيها﴾.

والآيات في هذا أشهر من أن تذكر، وأكثر من أن تحصر.

فمن أطاع رسول الله فقد أطاع الله، ومن عصى رسول الله فقد عصى الله، ومن قبل عن رسول الله فعن الله قبل، ومن أعرض عن رسول الله فعن الله أعرض.

وما يروى من الأمر بعرض الأحاديث على القرآن، فما وافقه أخذنا به، وما خالفه أعرضنا عنه، فانما هو من وضع الزنادقة وكذبهم على رسول الله.

ومن اعتقد هذا فقد برئت منه ذمة الاسلام.

قال رسول الله - ﷺ -: « يوشك أن يقعد الرجل، متكئاً على اريكته، يحدث بحديث من حديثي، فيقول: بيننا وبينكم كتاب الله، فما وجدنا فيه من حلال استحللناه، وما وجدنا فيه من حرام حرمناه، ألا وان ما حرم رسول الله مثل ما حرم الله ».

وسواء في ذلك ما كان من أمور العبادات، أو العادات، أو المعاملات، لأن الشرع انما جاء لتنظيم جميع جوانب الحياة، لا لتنظيم جانب العبادات فقط.

وثانياً: لأن العبادة ليست مقصورة فقط على الصلاة والصيام وغيرهما، وانما هي عامة في كل ما يفعل ابتغاء مرضاة الله، وامتثالا لأمره.

ومن قال: اننا نأخذ بقول رسول الله في أمور الدين، دون أمور الدنيا، فقد أعظم الفرية على هذه الشريعة، وانسلخ من هذا الدين.

لأن مقتضى كلامه هذا أن يرد معظم الشرع الثابت عن رسول الله - ﷺ - في المعاملات وغيرها، وهذا لا يقل في كفره عن ذاك الذي رفض السنة، مما خالفت فيه الكتاب.

وقد ذم الله بني اسرائيل فقال: ﴿أتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم الا خزي في الحياة الدنيا، ويوم القيامة يردون الى أشد العذاب﴾.

والبحث في هذا الموضوع يطول، وانما ذكرت ما ذكرت للتنبيه لا للاستقصاء، والا خرجنا عن منهج الكتاب.

استقلال السنة بالتشريع:

قد مر معنا في الأبواب السابقة أن السنة تخصص عموم القرآن وتقيد مطلقه، وتنسخ محكمه، وهي في كل هذا مبينة للكتاب.

الا أنه ليس معنى هذا أنها دائما مبينة وتابعة، فقد تستقل السنة بالتشريع، فتشرع من الأحكام ما لم يتعرض له القرآن، لأنها مصدر للتشريع بمثابة القرآن، ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾ .

والأمثلة في استقلالها لا يأتي عليها الحصر، نذكر منها :

١ - تحريم الجمع بين المرأة وعمتها، وبين المرأة وخالتها في النكاح .

٢ - تحريم لحوم الحمر الأهلية، وغيرها من المأكولات، كتحريم كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير .

٣ - زكاة التجارة .

٤ - النهي عن بيع الأصناف الربوية بعضها ببعض متفاضلا، مع اباحة العرايا .

ولا داعي للاسهاب في ذكر الأمثلة لأنها كثيرة جدا ولا تخفى على أحد .

ولما كانت سنة رسول الله - ﷺ - تنقسم الى أفعال وأقوال، كان لا بد من الكلام عليهما بالتفصيل .

كما أنها لما نقلت الينا عن طريق الاسناد، كان لا بد من الكلام على الأخبار، وطرق ثبوتها .

ولذلك سنقسم البحث في السنة الى بابين .
الباب الأول : في الأفعال .
والباب الثاني : في الأخبار .

وأما الأقوال، وما يعتريها، فان الكلام فيها كالكلام في القرآن، وقد تقدم الكلام عليها في مباحث الألفاظ من الكتاب السابق .

فهي عامة، وخاصة، ومطلقة، ومقيدة، وناسخة، ومنسوخة، وأمر، ونهي، وغير ذلك مما قدمناه .

البَابُ الأوّل

في

الأفْعَال

ويشتمل على الفصول الآتية :

الفصل الأول : في عصمة الأنبياء

الفصل الثاني : في أفعاله عليه السلام .

الفصل الثالث : في تعارض القول والفعل .

الفصل الرابع : في شرع من قبلنا .



الفصل الأول

في

عصمة الأنبياء

لقد قدم جمهور الأصوليين هذا البحث على الخوض في أفعال الأنبياء وأقوالهم، لما في اعتقاد العصمة من الأهمية لما يصدر عنهم عليهم الصلاة والسلام.

على أن مكان هذا البحث كتب علم الكلام، حيث يذكر فيها بالبسط والاسهاب.

وأفعال الأنبياء اما أن تكون قبل النبوة، واما أن تكون بعدها.

فان كانت قبل النبوة، فالجمهور على أنه لا يمتنع عليهم ذنب، سواء أكان كبيراً أم صغيراً، وسواء أكان عمداً أم سهواً.

على أن سيرة نبينا محمد - ﷺ - المعروفة للقاصي والداني - كانت تمتاز بالعناية الالهية التي أحاطتها منذ أوائل أيامها.

فما عرف عنه - ﷺ - قبل النبوة شرك، ولا كفر، ولا كذب، ولا فاحشة، ولا خيانة، ولا غير ذلك مما يشين سيرة المرء مع ربه، بل مع الناس أجمعين، حتى لقب بالأمين، - ﷺ - .

وأما بعد النبوة، فقد أجمعت الأمة على عصمتهم عن تعمد الكذب في الأحكام، لدلالة المعجزة على صدقهم.

كما أجمعوا على عصمتهم عن تعمد الكبائر مما وراء الكذب.

والجمهور على أنهم معصومون عنها سهواً، وهو الأولى بهم، وهو الذي نعتقده، ولو جاز عليهم الكذب في الأحكام سهواً، لأدى هذا الى التشكيك بالوحي.

وأما الصغائر، فان كانت تدل على الخِسَّة، كسرقة لقمة، واغتصاب حبة، فهي أيضاً مما أجمعت الأمة على عصمتهم عنها.

وأما ان كانت مما لا خسة فيها، وهي ما سوى الكبائر من المعاصي، فالجمهور على أنهم معصومون عنها عمداً، وبعض العلماء على أنهم معصومون عنها سهوا.

وهو الحق الصحيح، الذي لا نعتقد سواه.

والخلاصة: أنهم معصومون عن الكبائر والصغائر سهواً وعمداً.

وانما ذكرت ما ذكرته من التفصيل، لبيان مراتب العصمة، والاشارة الى مواطن الخلاف والوفاق.

وأما النسيان فانه جائز على الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في غير الأمور البلاغية (**)

تقريره - ﷺ -:

وبناء على ما ذكرناه من العصمة اذا أقر رسول الله - ﷺ - انساناً على فعل، فان تقريره دليل على جواز الفعل الذي فعل أمامه، لأنه - ﷺ - لا يقر على باطل، وقد أمر بتغيير المنكر، وتبليغ الشرع، قال تعالى: ﴿يا أيها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته، والله يعصمك من الناس﴾.

(**) البرهان: ٤٨٣/١، المنخول: ٢٢٣، الأحكام: ٢٤٢/١، المحصول: ٣٣٩/٣، نهاية السول: ١٩٥/٢، جمع الجوامع: ٩٤/٢، رفع الحاجب: ١/ق ١٤٧ - ب.

وسواء في ذلك أكان الذي أقره عليه الصلاة والسلام مؤمناً، أم كافراً، أم منافقاً، وسواء أكان رسول الله مسرورا أم لا.

وشرط بعضهم في التقرير حتى يدل على الجواز أن يكون الرسول قادراً على انكاره.

وشرط بعضهم أن يكون المقرر منقاداً للشرع، يجدي معه الانكار، فلو أقر رسول الله نصرانياً على الذهاب الى الكنيسة لا يعتبر تقريره دليلا على الجواز، لاعتقاد النصراني جواز ذلك، وعدم استجابته لأمر الشرع.

وصورة التقرير أن يسكت رسول الله - ﷺ - عن انكار فعل فعل، أو قول قيل بين يديه، أو في عصره، وقد علم به، كأكل الضب بحضرته - ﷺ -.

العصمة عن المكروه:

قد ذكرنا أنه - ﷺ - معصوم عن الفعل الحرام، وأما الكراهة فالظاهر انه معصوم عنها ايضاً.

وذلك لأن المكروه يندر وقوعه من أتقياء أمته، فكيف يقع منه وهو سيد المرسلين، وامام المتقين؟

وأما ما يفعله مما هو مكروه في حقنا، كالشرب قائماً، والبول قائماً، وغير ذلك مما نهى عنه، فانه غير مكروه في حقه، لأنه يقصد به بيان الجواز، بل قد يجب فعله اذا توقف البيان عليه.

ولذلك حكى النووي عن العلماء أن وضوءه عليه الصلاة والسلام مرة مرة، ومرتين مرتين أفضل في حقه من التثليث.

الفَصْلُ الثّاني

في

أفعَاله عَليْـهِ السَّلَام

ان البحث في أفعاله - ﷺ - طويل ومتشعب، وقد صنفت فيه مصنفات خاصة وسأقتصر منه على أهم ما أشار اليه الأصوليون في كتبهم مما لا غنى عنه.(١٨٩)

١ - أفعاله الجبلية:

وهي الأفعال التي تقتضيها الجبلة البشرية، من القيام، والقعود، والنوم، والطعام، والشراب، والحركة، وقضاء الحاجة، وغير ذلك من الأمور التي لا تتعلق العبادة بها.

ففعله - ﷺ - لها لا يدل على أكثر من اباحتها عند الجمهور، ومن ذهب إلى أنها مندوبة فقد أبعد.

وما يروى من تأسي عبد الله بن عمر رضي الله عنه برسول الله - ﷺ - في حركاته، ليس لأنها مندوبة، ولكـن لمحبته لرسول الله، وشدة تأسيه به.

٢ - هيئات الفعل الجبليّ:

ما ذكرناه في الفقرة السابقة إنما هو الفعل الجبلي من حيث هو مجردا عن الهيئة، فإذا واظب - ﷺ - على فعل جبلي على هيئة مخصوصة كشربه

---

(١٨٩) الأحكام: ٢٤٧/١. المحصول: ٣٤٥/٣، نهاية السول: ١٩٧/٢، جمع الجوامع: ٩٧/٢، المعتمد: ٣٨٥/١.

ثلاثاً، وأكله على الأرض، ونومه على جنبه الأيمن، وغير ذلك، مما لم يرد فيه أمر ولا نهي، فمواظبته - ﷺ - عليه، على هذه الهيئة، يدل على الندب لهذه الهيئة.

وقيل: لا يدل، وإنما هو من دواعي الجبلة.

إلا أن الجميع يقطعون بأن أفعاله هذه قطعاً هي في ذروة الكمال، وأن التأسي بها محمود، سواء أكان مندوباً أم لا.

٣ - ما تردد بين الجبلة والشرع:

وذلك كذهابه - ﷺ - لصلاة العيد من طريق، ورجوعه من طريق آخر، وكحجه راكباً.

فإن الظاهر أنه ما فعل هذا الا لكونه مطلوباً شرعاً، إلا أن الجبلة أيضاً تقتضيه، فالجبلة تقتضي الركوب، وترغب في التغيير.

والظاهر من نصوص فقهائنا ترجيحهم لجانب الندب على جانب الاباحة، إذ نصوا على استحباب الذهاب لصلاة العيد من طريق والعودة من آخر.

٤ - الفعل الخاص به - ﷺ -:

والمراد به الفعل الذي اختص به عليه الصلاة والسلام، ولا يجوز لأمته مشاركته فيه.

وذلك كزيادته في النكاح على أربع، ووصاله في الصيام، وزواجه بالهبة، وغير ذلك.

فهذه الأفعال الخاصة به، لا يجوز لنا الاقتداء بها، على أي وجه كانت بالنسبة لرسول الله - ﷺ -، واجبة أو مباحة.

والأصل فيما خوطب به - ﷺ - خطاباً خاصاً، كقوله تعالى: ﴿يا أيها المزمل﴾ وقوله: ﴿يا أيها النبي﴾ - أننا لا ندخل فيه، ولا نشاركه به، حتى يدل الدليل على ذلك، على ما ذهب اليه جمهور الأصوليين.

٥ ـ فعله البياني:

بيان رسول الله ـ ﷺ ـ للأحكام يصح أن يكون بالفعل، كما يصح أن يكون بالقول.

فإذا ورد الفعل بياناً منه عليه الصلاة والسلام لحكم من الأحكام، فلا خلاف في أنه دليل في حقنا، وواجب علينا اتباعه.

كبيانه للصلوات المفروضة، وبيانه لعدد الركعات، وكيفية فعل العبادة، وكبيانه لمناسك الحج، والمكان الذي تقطع منه يد السارق، وما شابه هذا.

وإذا ورد البيان لمجمل أخذ حكمه، فإن كان المجمل واجباً، كان فعله المبين واجباً، وإن كان المجمل مندوباً، كان فعله المبين مندوباً، ففعله للصلاة الواجبة ـ بياناً لها ـ واجب في حقنا، كالصلوات الخمس، وفعله للصلاة المندوبة، مندوب في حقنا، كصلاة الخسوف والكسوف مثلاً.

٦ ـ فعله الذي عرفت جهته:

إذا فعل رسول الله ـ ﷺ ـ فعلاً ما، وتجرد عما ذكرناه في الفقرات السابقة من الخصوصية، والبيان، والجبلة ـ فاما أن تعرف جهة فعله واما أن تجهل.

فإن عرفت جهة فعله، بأن عرفنا أنه فعله على جهة الوجوب، أو الندب، أو الاباحة، فحكم أمته فيه كحكمه، فتشاركه فيه ان واجباً فواجباً، وإن مندوباً فمندوباً، وإن مباحاً فمباحاً، على الأصح عند الجمهور، سواء أكان عبادة أم غيرها.

طرق معرفة جهة الفعل:

وتعرف جهة فعله عليه الصلاة والسلام من الوجوب أو الندب، أو غير ذلك بطرق منها:

١ ـ التنصيص على الفعل أنه واجب، أو مندوب، أو مباح.

٢ ـ التسوية بين فعله الذي فعله وفعل معلوم الجهة، كأن يفعل فعلاً ثم

يقول: هذا الفعل كالفعل الفلاني في حكمه، وكنا قد عرفنا جهة ذلك الحكم من الوجوب، أو الندب، أو الاباحة.

٣ ـ أن يعلم بطريق ما أن هذا الفعل الذي فعله وقع امتثالاً لآية دلت بالتعيين على الوجوب، أو الندب، أو الاباحة، فيكون الفعل واجباً، أو مندوباً، أو مباحاً.

٤ ـ أن يكون الفعل بياناً لآية مجملة دلت على الوجوب، أو الندب، أو الاباحة، فيأخذ الفعل حكمها، كما بينا قبل قليل في أن البيان يأخذ حكم المبين.

وتعرف جهة الوجوب خاصة بطرق منها:

١ ـ العلامة الدالة على أنه واجب، كالأذان والاقامة، فإنهما امارتان دالتان على الوجوب، لأنه ثبت بالاستقراء للشريعة أنه لا يؤذن إلا للصلاة الواجبة، أما التي لم تجب فلا أذان ولا اقامة لها، كصلاة العيد والاستسقاء.

٢ ـ أن يكون موافقاً لفعل نذره، كأن نذر «إن هزم العدو فلله عليَّ صوم الغد» فصام الغد بعد الهزيمة، فإنا نعلم أن فعله هذا واجب، لأنه وقع موقع المنذور.

٣ ـ أن يكون الفعل ممنوعاً لو لم يجب، وذلك كالركوع الثاني في صلاة الخسوف، فإنه ممنوع في الصلاة العادية، مبطل لها، فلو لم يكن واجباً لما فعله.

وكالختان، فإنه ممنوع في الأصل، لأنه احداث جرح بدون سبب، وهو غير جائز، فلو لم يكن واجباً لكان فعله حرام.

ومثله الحد، فإنه ممنوع في الأصل، لأنه عقوبة، فلو لم يكن واجباً لمنع.

وتعرف جهة الندب خاصة بطرق منها:

١ ـ أن يعمل عملاً يظهر به قصد القربة، وتجرد عن علامة تدل على خصوص الوجوب أو الندب، فإنه يكون مندوباً، لأن الأصل عدم الوجوب.

٢ ـ أن يكون الفعل قضاء لمندوب، فإنه يقع مندوباً .

٣ ـ أن يعمل عملاً يداوم عليه، ثم يتركه، من غير أن ينسخ .

٧ ـ فعله الذي جهلت جهته :

ما ذكرناه في الفقرة السابقة كان في فعله ـ ﷺ ـ الذي عرفت جهته في حقه .

وأما إذا فعل فعلاً جهلت جهته في حقه، فاما أن يظهر به قصد القربة إلى الله، واما أن لا يظهر فيه شيء .

فإن ظهر فيه قصد القربة فالأصح فيه أنه للندب، لأنه المتحقق، وقيل للوجوب، وقيل غير ذلك .

وإن لم يظهر فيه قصد القربة، بأن تجرد مطلقاً، فالأصح أنه للوجوب في حقنا وحقه عليه السلام، عملاً بالاحتياط المطلوب في العبادة، وقيل للندب لأنه المتحقق، وقيل غير ذلك، والمسألة في محل النظر .

٨ ـ ما هم به ولم يفعله :

ومما يلحق بفعله عليه الصلاة والسلام، وإن لم يكن فعلاً، ما هم به ولم يفعله، كما في الحديث الصحيح، من أنه قال: « والذي نفس بيده لقد هممت أن آمر بحطب فيحتطب، ثم آمر رجلاً فيؤم الناس، ثم أخالفه إلى رجال لا يشهدون الصلاة فأحرق عليهم بيوتهم » .

وهذا ليس أمراً من رسول الله ـ ﷺ ـ، كما أنه ليس بفعل، وإنما هو مجرد هم، يفيد الزجر عما هم أن يحرق عليهم البيوت لأجله، وهو ترك صلاة الجماعة .

وليس هو مما أمرنا بالتأسي به، فليس لنا أن نحرق البيوت، ولا أن نهم بتحريقها، إذ لم يفعل عليه الصلاة والسلام ما هم به .

الفصل الثالث

في

تعارض القول والفعل

التعارض بين الأمرين هو تقابلهما على وجه التخالف بحيث يمنع كل منهما مقتضى الآخر.

وهو اما أن يكون بين القولين، واما أن يكون بين الفعلين، واما أن يكون التعارض بين القول والفعل.

أما التعارض بين القولين فسيأتي الكلام عليه في أبواب التعادل والترجيح، وأما التعارض بين الفعلين، أو القول والفعل فهو ما سنذكره هنا.

أولاً - تعارض الفعلين:(١٩٠)

والتعارض بين الفعلين غير متصور، ولذلك أسقطه كثير من الأصوليين من هذا البحث.

وذلك لأن الفعلين اما أن يكونا متماثلين أو متناقضين.

فإن كانا متماثلين كصلاة الظهر في وقتين مختلفين فأمرهما ظاهر، ولا تعارض فيه.

ومثله الفعلان المختلفان اللذان يجوز اجتماعهما كالصلاة والصوم.

وإن كانا متناقضين كالصوم في يوم معين، والافطار في آخر، فكذلك لا تعارض بينهما، لاجتماع الوجوب في وقت، والجواز في آخر.

---

(١٩٠) الأحكام: ٢٧٢/١، المعتمد: ٣٨٨/١، نهاية السول: ٢٠٤/٢.

اللهم إلا إذا وجد مع الفعل الأول دليل يدل على وجوب تكراره، فإن الفعل الثاني في هذه الحالة يكون ناسخاً أو مخصصاً لذلك الدليل الذي دل على التكرار.

ثانياً ـ تعارض الفعل والقول:[191]

إذا تعارض القول والفعل لاقتضاء كل واحد منهما خلاف مقتضى الآخر فلها أحوال هي:

١ ـ أن يكون خاصاً به ـ ﷺ ـ، ولا يوجد دليل يدل على التكرار، كأن يفعل ـ ﷺ ـ فعلا ثم يقول بعده: لا يجوز لي مثل هذا الفعل، فلا تعارض بين القول والفعل، وذلك لاجتماع الوجوب في وقت، وعدمه في وقت آخر.

٢ ـ أن يتقدم القول الخاص به، وذلك كقوله: لا يجوز لي الفعل في وقت كذا، ثم يفعله في ذلك الوقت، ويكون الفعل في هذه الحالة ناسخاً للقول المتقدم.

وإن جهل التاريخ فالوقوف.

٣ ـ أن يكون القول مختصاً به، إلا أنه دل الدليل على تكراره، ثم فعل فعلاً مخالفاً له، كأن يقول: «صوم يوم عاشوراء واجب علي كل سنة، ثم أفطر في سنة بعد القول أو قبله.

فإن علم التاريخ، فالمتأخر من القول والفعل يكون ناسخاً للمتقدم في حقه.

وإن جهل التاريخ، فالأصح التوقف، لاستوائهما في احتمال تقدم كل منهما.

٤ ـ أن يكون القول مختصاً بالأمة، فيما اختصت به من الأحكام دونه، ثم عمل عملاً معارضاً لهذا القول، كأن قال: يجب عليكم صيام يوم عاشوراء، ثم أفطر فيه، فلا تعارض، لأنه ليس مخاطباً بهذا القول، فلم

---

(١٩١) الأحكام: ١/٢٧٣، المعتمد: ١/٣٨٩، جمع الجوامع: ٢/٩٩.

يتوارد القول والفعل على محل واحد .

٥ ـ أن يكون القول مختصاً بالأمة، وقام الدليل على وجوب التأسي به مع التكرار للفعل، كأن يقول: صيام يوم عاشوراء واجب عليكم كل سنة، وبعد ذلك أفطر في يوم عاشوراء.

وفي هذه الحالة لا تعارض في حقه عليه الصلاةَ والسلام، لأنه لم يخاطب بالخطاب، وأما الأمة فقد خوطبت به، وقام الدليل على أنه يجب تكراره، كما يجب التأسي في هذا الفعل برسول الله ـ ﷺ ـ، وفي هذه الحالة فالمتأخر من القول والفعل ناسخ للمتقدم منهما .

فإن جهل التاريخ فالأصح أنه يعمل في هذه الحالة بالقول، لأن دلالته أقوى من دلالة الفعل .

ولأن القول خاص بالأمة، وهو أخص من الدليل العام الدال على وجوب التأسي، والخاص مقدم على العام.

والفرق بين هذه المسألة والتي قبلها إذ رجحنا الوقف أننا مكلفون في الفعل الذي يتعلق بنا بالعلم بحكمه لنعمل به، بخلاف ما يتعلق به ـ ﷺ ـ، فلسنا متعبدين بالعلم بحكمه، إذ لا ضرورة إلى الترجيح فيه .

٦ ـ أن يكون القول عاماً لنا وله، كأن قال: يجب عليّ وعليكم صوم عاشوراء، كل عام، وقام الدليل على وجوب التأسي به في هذا الفعل، ثم أفطر يوم عاشوراء، فالمتأخر في هذه الحالة ناسخ للمتقدم من القول والفعل، في حقنا وحقه عليه الصلاة والسلام.

وإن جهل التاريخ، ففي حقه الوقف، وفي حقنا يقدم القول لما تقدم في المسألتين.

٧ ـ أن يكون القول عاماً له وللأمة، إلا أنه ظاهر فيه لا نص، كأن يقول: صوم يوم عاشوراء واجب على كل مسلم، ثم أفطر يوم عاشوراء، فالفعل في هذه الحالة مخصص للقول في حقه عليه الصلاة السلام، تقدم أو تأخر أو جهل التاريخ، ولا نسخ لأن التخصيص أقرب من النسخ، لأن النسخ رفع للجميع والتخصيص رفع للبعض، واعمال الدليلين أولى من

اهمال أحدهما .

وهذا إذا لم يعمل رسول الله بمقتضى القول، فإن عمل به فهو نسخ في حقه قطعاً .

هذا وإن صور هذه المسألة قد تزيد عن ستين صورة حسب التقسيم العقلي، ومعظمها يعرف من هذه الصور التي ذكرناها، وهي أهم ما في هذا الموضوع .

الفصل الرابع

في

شرع من قبلنا

والبحث في هذا الفصل يقتضي منا البحث في حاله عليه الصلاة والسلام قبل النبوة وبعدها، هل كان متعبداً بشرع من الشرائع أم لا ؟

حاله - ﷺ - قبل النبوة:

أما قبل النبوة فقيل: انه كان متعبداً بشريعة من قبله من الأنبياء، لأنه نقل بما يشبه التواتر أنه عليه الصلاة والسلام كان يحج، ويطوف، ويجتنب الميتة، ويعتزل النساء، ويروض نفسه، ويزكيها، ويختلي متحنثاً في غار حراء، وهذه الأمور لا تعرف إلا بالشرع، إذ لا مجال للعقل فيها، وليس ذلك شرعه، لأنه لم يكن مبعوثاً بعد، ولذلك قيل: انه متعبد بشرع ابراهيم وقيل بغيره.

إلا أن هذا بعيد، لأنه لم يكن ثمة شرع معروف صحيح يدعى اليه الناس، فكيف يمتثل الانسان دعوة لم يكلف بها، وإذا كلف فمن الذي كلفه ولا وحي إذ ذاك؟

وكيف يتفق هذا مع اعتقادنا بأن الناس قبل البعثة من أهل الفترة، ولا تكليف لديهم.

وأما ما ذكر مما كان يفعله عليه السلام فإنما هو من بقايا ملة ابراهيم عليه السلام التي كان يفعلها هو وغيره على السواء، فلا داعي للقول بتكليفه قبل البعثة بشرع ما والله أعلم.

- **حاله بعد البعثة:**

وأما بعد البعثة فالصحيح الذي عليه الجمهور أيضاً أنه لم يكن مكلفاً بشرع سوى شرعه - ﷺ -، حتى ولو كان شرع من قبلنا قد ذكر في القرآن أو الحديث الصحيح، ولم يرد عليه ناسخ، كقوله تعالى: ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين﴾.

وكونه ورد في القرآن أو الحديث الصحيح لا يدل على أن رسول الله تعبد به على أنه شرع من قبله، وإنما هو مما وافق فيه شرعنا شرع من قبلنا من الشرائع، وهذا كثير.

فتعبده عليه الصلاة والسلام فيما وافق فيه شرعنا شرع من قبلنا إنما هو بشرعنا لا بشرعهم [١٩٢].

وقيل: انه شرع لنا ما لم يثبت نسخه، وليس بصحيح، لأنه لو كان كذلك لأمر رسول الله بالرجوع إلى كتبهم وأحبارهم، ولما أمر بانتظار الوحي، إلا أنه لم يؤمر، بل انتظر الوحي، وهذا دليل على بطلان القول بتعبده بشرع من قبله فيما لم يرد عليه ناسخ، والله أعلم.

---

(١٩٢) المستصفى: ١/١٣٢، المنخول: ٢٣١، اللمع: ٣٥، المحصول: ٣/٣٩٧، الأحكام: ٤/٢٢٢، منتهى السول: ٣/٥١، الابهاج ونهاية السول: ٢/١٨٠، المعتمد: ٢/٨٩٩، كشف الأسرار: ٣/٢١٢، أصول السرخسي: ٢/٩٩، التلويح على التوضيح: ٢/٢٧٦، تيسير التحرير: ٣/١٢٩، وانظر شرحنا على التبصرة: ٢٨٥ حيث فصّلنا فيها الأقوال والمذاهب.

البَابُ الثَّاني

في

الأخبار

وفيه الفصول التالية:

١ ـ الفصل الأول: في حقيقة الخبر.

٢ ـ الفصل الثاني: في أقسام الخبر.

وفيه ثلاث مسائل

الأولى: في الخبر المقطوع بكذبه.

الثانية: في الخبر المقطوع بصدقه.

الثالثة: في الخبر المظنون صدقه (خبر الواحد).

٣ ـ الفصل الثالث: في شروط العمل بخبر الواحد.

وفيه مسألتان:

الاولى: في الشروط المختلف فيها.

الثانية: في الشروط المتفق عليها.

٤ ـ الفصل الرابع: في ألفاظ الرواية.



الفَصْلُ الأوّل

في

حَقِيقَةِ الخَبَر

الكلام العربي ينقسم إلى قسمين، الأول الخبر، والثاني الانشاء.

أما الانشاء: فهو ما دل على أمر، أو نهي، أو سؤال، أو دعاء، أو استفهام، أو نداء، أو تمن، أو ترج، أو عرض، أو حض، أو نفي.

وهو ما لا يحتمل الصدق والكذب.

وقد مرت معنا بعض أبحاثه أثناء الكلام على الأوامر والنواهي.

وأما الخبر فهو لغة: مشتق من الخبار، وهي الأرض الرخوة، لأن الخبر يثير الفائدة، كما أن الأرض الخبار تثير الغبار عند اثارتها بقرع حافر أو غيره.

واصطلاحاً: هو ما يحتمل الصدق والكذب لذاته.

فقولنا: ما يحتمل الصدق والكذب، مخرج للانشاء.

وقولنا: لذاته، مخرج لخبر الله وخبر الرسول، المقطوع بصدقهما، ولكن لا لذات الخبر، وإنما لأمر عارض، وهو استحالة الكذب على الله، والعصمة لرسوله - ﷺ -.

ومخرج للخبر المقطوع بكذبه كخبر مسيلمة، ولكن لا لذات الخبر أيضاً، وإنما لقرينة خارجية، وهي: أنه لا نبي بعد رسول الله، ولغير ذلك من الأمور.

فالخبر هو الكلام المشتمل على نسبة، المحتمل للصدق والكذب، وذلك كقولنا: زيد قائم، فإن هذا الكلام مشتمل على نسبة القيام إلى زيد، وهو

- محتمل للصدق، بأن يكون مطابقاً للواقع، ومحتمل للكذب، بأن لا يكون مطابقاً للواقع.

فما طابق الواقع من الخبر صدق.
وما خالف الواقع منه كذب.

وقولنا: الشهداء في الجنة، خبر، وهو محتمل للصدق والكذب بذاته، أي بقطع النظر عن معتقدنا، فإن هذا الكلام بذاته يحتمل الصدق، ويحتمل الكذب، على معنى أنه لو قرأه انسان خالي الذهن عن حقيقة الشهيد ومعتقدنا فيه، فإنه يتردد بين صدقه وكذبه، لاحتماله لكلا الأمرين.

وكوننا نقطع بصدقه نحن المسلمين، فاننا لا تقطع بصدقه لذاته، وإنما لأمر خارج: وهو عقيدتنا الاسلامية في الشهيد.

وقول القائل: مسيلمة رسول الله، خبر يحتمل الصدق والكذب بذاته.

وإنما قطعنا بكذبه نحن المسلمين، لا لذاته، وإنما لأمر خارج وهو عقيدتنا الاسلامية القاضية بأن لا نبي بعد نبينا محمد - ﷺ -.

وبما أن الخبر قسم من أقسام الكلام فهو حقيقة في النفساني، كما ذهب اليه جمهور المتكلمين، مجاز في اللساني.

قال الأخطل:

الكلام لفـي الفـؤاد وإنما   جعـل اللسـان على الفـؤاد دليلا

الفصل الثاني

في

أقسام الخبر

بما أن الخبر يحتمل الصدق والكذب لذاته، وقد يقطع بصدقه أو كذبه لقرينة خارجية عارضة، قسم الأصوليون الخبر الى ثلاثة أقسام هي:

الأول: ما يقطع بكذبه من الأخبار.

الثاني: ما يقطع بصدقه من الأخبار.

الثالث: ما لا يقطع بصدقه ولا كذبه، وله حالات، لأنه قد لا يترجح واحد من الصدق والكذب، كخبر المجهول.

وقد يترجح صدقه على كذبه، وذلك كخبر العدل الثقة.
وقد يترجح كذبه على صدقه كخبر الفاسق.

وسنتكلم على كل واحد من هذه الأقسام في مسألة مستقلة، الا أننا سوف نقتصر في القسم الثالث على خبر الواحد العدل، وأما خبر الفاسق والمجهول فان الكلام عليهما سيكون من خلال الكلام على شروط العمل بخبر الواحد، وهي شروط صحته.

المسألة الأولى
في
الخبر المقطوع بكذبه[193]

والمراد به ما قطع العقل بأنه مكذوب على رسول الله - ﷺ -، بحيث لا يجوز بوجه من الوجوه أن يكون قد قاله، ولو احتمالا.

سواء أكان ذلك بواسطة العادة، أم بواسطة الشرع، أم لاستحالة تصوره في العقل.

وللعلم بكذب الخبر طرق متعددة، نذكر منها:

١ - ما علم خلافه بالضرورة، وذلك كقول القائل: الجزء أعظم من الكل، أو النار باردة، أو النقيضان يجتمعان ويرتفعان، أو الجسم يوجد في مكانين في لحظة واحدة.

فكل خبر من هذا القبيل يعلم كذبه بالضرورة، دون الحاجة الى الاستدلال.

٢ - ما علم خلافه بالاستدلال، وذلك كقول القائل: زوايا المثلث تساوي ٢٠٠ مائتي درجة، فاننا نعلم بالاستدلال لا بالضرورة أن مجموع زوايا المثلث يساوي ١٨٠ مائة وثمانين درجة.

وقوله: العالم قديم، فاننا قد قطعنا عن طريق الاستدلال أيضا بأن العالم حادث.

فكل خبر من هذا القبيل أيضا مقطوع بكذبه استدلالا.

٣ - ما أوهم باطلا، ولم يقبل التأويل، وذلك كما روى من أن الله تعالى خلق نفسه.

---

(١٩٣) الأحكام: ٢/١٨، المحصول: ٤/٤١٣، نهاية السول: ٢/٢٢٥، جمع الجوامع: ٢/١١٦.

فان هذا يوهم أن الله حادث، وقد دل الدليل العقلي القاطع أن الله قديم، منزه عن الحدوث، كما دل على ذلك الدليل النقلي القطعي.

٤ ـ أن يحدث انسان ما عن شيخ مات قبل ولادة ذلك الانسان، وذلك كما ادعى مأمون بن أحمد الهروي أنه سمع من هشام بن عمار، فسأله ابن حبان، متى دخلت الشام؟ فقال: سنة خمسين ومائتين، فقال له: ان هشاما الذي تروي عنه مات سنة ٢٤٥، فقال: هذا هشام بن عمار آخر.

٥ ـ خبر مدعي الرسالة أو النبوة بلا معجزة، أو تصديق الصادق، لأن الرسالة عن الله أمر مخالف للعادة، وما خالف العادة من غير دليل يجيز هذه المخالفة قطع بكذبه.

وهذا يتصور قبل العلم بأن نبينا عليه السلام خاتم النبيين، أما بعد ذلك فلا يصدق ولو أتى بما يشبه المعجزة ويقطع بكذب خبره، كما قطعنا بخبر مسيلمة الكذاب وغيره، ولم نطالبهم بالمعجزة.

٦ ـ الخبر الذي نقب عنه في الأصول المعتمدة من المسانيد، والجوامع، والكتب المشهورة، ولم يوجد فيها، ولا عند أهلها من الرواة.

وهذا انما يكون بعد استقرار الأخبار، وتدوينها، أما قبل ذلك، كما في عصر الصحابة فلا، اذ يجوز أن يروي أحدهم ما ليس عند غيره.

٧ ـ الخبر الذي ينقل آحادا مع توفر الدواعي على نقله، والذي لو كان صحيحا لكان متواترا.

وذلك اما لغرابته، كمن ينقل أنه قد أطلق الرصاص يوم الجمعة على الخطيب وهو يخطب فوق منبره، فوقع ميتا، فان هذا الخبر لو كان صحيحا لنقله كل من صلى يوم الجمعة في ذلك المسجد، لغرابته، وتوفر الدواعي على نقله، فكونه لم ينقله الا رجل واحد، مع هذه القرائن التي حفت به، دليل على أنه كذب قطعا.

وقد يكون ذلك لا لغرابته وانما لتعلقه بأصل من أصول الدين، كالنص على الامامة، فانه مما تتوفر الدواعي على نقله، وبذلك نقطع

بكذب الخبر الدال على امامة علي وتنصيبه خليفة بعد رسول الله، اذ لو كان صحيحا لشاع بين الصحابة وذاع، وطبق الآفاق والبقاع، ولا سيما أن كثيرا من الصحابة متشوف الى هذا المنصب، متهافت عليه، وكادت تقع من أجله المجابهة بين أصحاب رسول الله بعد موته، فلو كان صحيحا ما يدعيه الرافضة من خلافة علي والتنصيص عليها، لنقل الينا متواترا، فكونه لم ينقل الينا ـ ولا سيما في الصدر الأول ـ لا تواترا ولا آحادا، دليل على كذبه.

وكونه نقل بعد ذلك آحادا ليس دليلا قاطعا على كذبه فقط، وانما هو دليل قاطع على اختلاقه.

٨ ـ ما يخالف النص القرآني الصريح، الذي لا يقبل النسخ أو التأويل، ولم يمكن الجمع بينهما بحال.

٩ ـ ما يخالف السنة المتواترة.

١٠ ـ ما يخالف الاجماع القطعي.

١١ ـ أن يعترف الراوي للخبر بأنه كاذب فيه.

أسباب الوضع في الحديث:(١٩٤)

أما اسباب الكذب في الحديث على رسول الله ـ ﷺ ـ فمتعددة، منها ما هو متعمد، ومنها ما هو ناشيء عن طريق السهو والنسيان، وأسباب التعمد في الوضع هي:

١ ـ الزندقة، وهي ابطان الكفر واظهار الايمان، فقد دفع الحقد الدفين على الاسلام في صدور بعض الناس، الى وضع الأحاديث الكاذبة على رسول الله ـ ﷺ ـ بغية تشويه حقائق الدين في أذهان الناس.

---

(١٩٤) جمع الجوامع: ١١٧/٢، المحصول: ٤٢٨/٤ ـ ٤٣٦، تدريب الراوي: ٢٧٤/١، ألفية السيوطي: ٧٩ شرح أحمد شاكر.

قال حماد بن زيد: «وضعت الزنادقة على رسول الله - ﷺ - أربعة عشر ألف حديث».

وذلك كعبد الكريم بن أبي العوجاء، الذي قتله الأمير العباس محمد بن سليمان، في خلافة المهدي سنة ١٦٠ هـ بسبب الزندقة، فلما أخذ لتضرب عنقه قال: «لقد وضعت فيكم أربعة آلاف حديث، أحرم فيها الحلال، وأحلل الحرام».

٢ - الأهواء الضالة والآراء الشاذة، فقد كان أصحاب الآراء الشاذة التي لا دليل عليها من كتاب ولا سنة يلجأون الى وضع الحديث والكذب فيه لنصرة مذاهبهم الشاذة، كالخطابية، والرافضة، وغيرهم من أهل البدع والضلال.

قال عبد الله بن يزيد المقرىء: «ان رجلا من أهل البدع رجع عن بدعته، فجعل يقول: انظروا هذا الحديث عمن تأخذونه، فانا كنا اذا رأينا رأيا جعلنا له حديثا».

٣ - التكسب والارتزاق، وهذا غالبا ما كان يفعله القصاص، اذ يضعون الآحاديث في قصصهم تقربا للعامة بالروايات الغريبة، والأحاديث العجيبة، للكسب والارتزاق.

٤ - التقرب الى الملوك والأمراء، وهو دأب علماء السوء اذ كان بعضهم يضع الحديث ليوافق هوى الحاكم.

كما فعل غياث بن ابراهيم النخعي الكذاب، اذ دخل على أمير المؤمنين المهدي، وكان المهدي يحب الحمام ويلعب به، فقيل له: حدث أمير المؤمنين، وكان الحمام أمامه، فقال: حدثنا فلان عن فلان أن النبي - ﷺ - قال: «لا سبق الا في نصل، أو خف، أو حافر، أو جناح» فأمر له المهدي بجائزة، فلما قام قال: أشهد على قفاك أنه قفا كذاب على رسول الله، ثم قال المهدي: أنا حملته على هذا، ثم أمر بذبح الحمام، ورفض ما كان فيه.

٥ - وشر من وضع الحديث هم جهلة الصوفية والمتزهدة، اذ زعموا أنهم يريدون ترغيب الناس في العبادة والطاعة، فوضعوا أحاديث كاذبة على

رسول الله - ﷺ -، فقبلها الناس منهم ركونا الى صلاحهم، حتى أبانها علماء الحديث الذين حفظ الله بهم شرعه، فميزوا بين الحق والباطل، والصحيح والفاسد.

وحكم هذا النوع من الأحاديث الموضوعة عمدا أنه حرام باجماع الأمة، بل جزم الشيخ أبو محمد الجويني والد امام الحرمين بكفر من قصد وضع الحديث على رسول الله - ﷺ -.

كما لا تجوز روايته على أي حال من الأحوال، وفي أي معنى من المعاني، الا اذا وصف الراوي حاله، وأبان أنه موضوع، وأنه ما ذكره الا ليتقي شره.

وأما اذا كان وضع الحديث ناشئا لا عن عمد وانما عن غلط أو نسيان، كأن ينسى ما رواه، ومن ثم يروي غيره ظنا منه أنه هو مرويه، أو يغلط به فيسبق لسانه الى غير ما رواه، أو يضع مكانه ما يظن أنه يؤدي معناه، ثم لا يكون الأمر على ما ظن.

فحكم هذا النوع في الرواية كحكم النوع السابق، فلا تجوز روايته على أي حال بعد معرفته واكتشاف حاله.

وأما الواضع الأصلي، الذي وضع نسيانا أو غلطا فلا يأثم، لأنه لم يعمد اليه، وقد رفع عنه القلم.

الا انه اذا تبين له أنه قد نسي فأدى الحديث على غير وجهه، يجب عليه ان يبين ذلك لمن رواه عنه أو سمعه منه.

المسألة الثانية
في
الخبر المقطوع بصدقه [195]

أي الخبر المقطوع بصدقه عقلا، نظير ما تقدم في الخبر المقطوع بكذبه، وانما يكون ذلك كما ذكرنا في مقدمة الفصل لأمور عارضة وقرائن خارجية، لا لذات الخبر.

والخبر المقطوع بصدقه أنواع، هي:

١ ـ الخبر الذي علم وجود مدلوله، وهو الواقعة التي دل عليها الخبر.

سواء أعلم ذلك بالضرورة، كقولنا: النار حارة، والواحد نصف الاثنين، أم بالاستدلال، كقولنا: العالم حادث، وزوايا المثلث تساوي ١٨٠ درجة.

٢ ـ خبر الله تعالى: لاستحالة الكذب عليه جل وعلا، ولأنه ينافي صفات الكمال الالهية.

٣ ـ خبر الرسول ـ ﷺ ـ: لعصمة الأنبياء والرسل عن الكذب في الأخبار.

٤ ـ خبر انسان عن أمر محسوس، أمام قوم، لم يكذبوه، ولا حامل لهم على السكوت.

فاتفاقهم على تصديقه، وهم عدد التواتر، يدل على صدقه قطعاً.

٥ ـ خبر انسان أمام النبي ـ ﷺ ـ، ولا حامل للنبي ـ ﷺ ـ على تقريره ـ كاليأس من جدوى الانكار مثلا على ما مر معنا ـ ولا للمخبر على الكذب.

---

(١٩٥) الأحكام: ١٧/٢، المحصول: ٣٨٧/٤، نهاية السول: ٢١٢/٢، جمع الجوامع: ١١٩/٢.

٦ ـ الخبر المتواتر وهو ما رواه جماعة عن جماعة، تحيل العادة تواطؤهم على الكذب.

افادة المتواتر العلم:(١٩٦)

والحق الذي لا شبهة فيه أن الخبر المتواتر يفيد العلم ـ خلافا لما يروى عن البراهمة والسّمنية.

والعلم الذي يفيده ضروري، لا نظري، على الصحيح.

وذلك لأن الانسان يجد نفسه عالمة بما يسمع من أخبار البلدان النائية، والأمم السالفة، كما يجدها عالمة بما يحس به من المحسوسات، ومن أنكر ذلك، كان بمنزلة من أنكر المشاهدات.

وأما كونه ضرورياً، فلأن علم الانسان بما ذكرنا من أخبار البلاد والأمم علم لا يمكنه نفيه عن نفسه بالشك والشبهة، فصار بمنزلة العلم المدرك بالحواس.

فلا أظن أن واحداً من الناس يمكنه أن ينفي عن نفسه العلم بمدينة يقال لها بغداد، كانت مركزا للخلافة الاسلامية، والحضارة الانسانية منذ مئات السنين، كما أنه لا يستطيع التشكيك بهذا، والا انقلب الى سوفسطائي مجنون.

شروط افادة المتواتر العلم:(١٩٧)

يشترط في الخبر المتواتر حتى يفيد العلم شروط هي:

---

(١٩٦) البرهان: ١/٥٧٤، التبصرة: ٢٩١، اللمع: ٣٩، المنخول: ٢٣٥، المستصفى: ١/١٣٢، الأحكام: ٢/٢٢، منتهى السول: ١/٦٩، المنتهى: ٤٩، المحصول: ٤/٣٢٣، الإبهاج ونهاية السول: ٢/١٨٥، تيسير التحرير: ٣/٣٠، فواتح الرحموت: ٢/١١٣، أصول السرخسي: ١/٢٨٢، جمع الجوامع: ٢/١١٩.

(١٩٧) البرهان: ١/٥٦٦، المحصول: ٤/٣٦٧، الأحكام: ٢/٣٧، جمع الجوامع: ٢/١٢٠.

١ ـ أن يكون عدد التواتر متوافراً في كل طبقة من طبقات رواته، فلو نقص في طبقة من الطبقات عن عدد التواتر، فانه لا يفيد العلم، ويخرج عن التواتر.

٢ ـ أن يستند المخبرون الى أمر محسوس، لئلا يتطرق اليه احتمال النقيض، والا بأن استندوا الى أمر معقول، فانهَ لا يفيد العلم، كاخبار الفلاسفة عن قدم العالم.

٣ ـ أن يزيد عدد المخبرين عن الأربعة، فالأربعة لا تفيد العلم قطعاً، وذلك لأنهم نصاب شهادة الزنا، وهم لو شهدوا بها لا يفيد خبرهم العلم، ولذلك احتاجوا الى التزكية.

وأما ما زاد على الأربعة فالأمر يرجع الى القرائن المحتفة بالخبر، فقد يقع العلم بخبر الستة، والسبعة، والعشرة، وقد لا يقع بخبر الخمسين، ومدار العلم على أمن الاتفاق على الكذب.

وما ذكر من اشتراط الأربعين، والسبعين، والثلاثمائة، وغيرها، فانما هو تحكم لا دليل عليه.

الا أنه اذا كان العدد كبيراً، فان العلم بالخبر يقع لكل أحد ضرورة، كالاخبار عن هارون الرشيد، وصلاح الدين الأيوبي، وغيرهما من عظماء الاسلام.

واذا كان العدد يسيرا، فان العلم بالخبر قد يقع للجميع، وقد يقع لبعضهم دون بعض، حسب القرائن المحتفة به.

٤ ـ أن لا يكون السامع للخبر عالما بمدلوله ضرورة، لأنه اذا كان كذلك لم يفده الخبر شيئاً، والعلم حصل له من غيره، وتحصيل الحاصل ممتنع.

٥ ـ لا يشترط في رواة المتواتر الاسلام، ويقع العلم بتواتر الكفار، كما لا يشترط أن يحويهم بلد.

ولا يشترط اختلاف نسبهم، ولا اختلاف دينهم، ولا اختلاف وطنهم.

ولا يشترط اخبارهم طوعاً.

ولا يشترط في حصول العلم بالمتواتر أن لا يعتقد المخبر خلافه.

فرع

لا يعتقد في أهل التواتر أنهم يكتمون ما يحتاج الى نقله، أو ما تتوفر الدواعي لنقله واشاعته، بل ان سكوتهم عن أمر دليل قاطع على كذبه، اذ لو كان حقا لاستحال على جمعهم كتمانه.

ولذلك قطعنا بكذب ما يروى في امامة علي رضي الله عنه، اذ لو كان النص عليها صحيحا لتناقلها أصحاب رسول الله، ولما جاز عليهم لا عقلاً ولا شرعاً كتمانها.

كيف.. وقد قطعنا بكذب الخبر الذي تتوفر الدواعي على نقله، ولا يرويه الا الواحد، كما ذكرنا في المسألة السابقة..؟ فما هنا من باب أولى، ولا سيما أن أصحاب رسول الله - ﷺ - كانوا لا يقرون أحداً على باطل، وكانوا يسارعون الى نقل الشرع وبيانه.

وكذلك يستحيل الكذب على عدد التواتر عادة، والله أعلم.

أقسام المتواتر:[198]

ينقسم المتواتر الى قسمين: تواتر لفظي، وتواتر معنوي.

١ - **التواتر اللفظي**: وهو ما يذكره رواة التواتر بلفظ واحد معين، وقد مثل له بقول رسول الله - ﷺ -: «من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار».

وهو وان كان قليلا في السنة الا أنه موجود، والحديث السابق دليل عليه، ومن ادعى عدمه فقد أبعد.

وأما في غير السنة فقد تقدم معنا في مباحث القرآن أن القراءات السبع متواترة لفظاً.

---

(١٩٨) المحصول: ٣٨٣/٤.

وكذلك مسائل الاجماع فان المتواتر اللفظي فيها كثير .

٢ - التواتر المعنوي: وهو ما يذكره رواة التواتر بألفاظ متغايرة مع الاشتراك في المعنى الكلي .

وذلك كالاخبار عن كرم حاتم الطائي، فبعضهم يروي أنه أعطى ديناراً، وبعضهم يروي أنه أعطى ناقة، وبعضهم يروي أنه ذبح فرسه لضيفانه، وكل هذا يدل على سخائه وكرمه .

وشجاعة علي، بأن يروي بعضهم بأنه قتل عمرو بن ود، وبعضهم يروي بأنه قتل فلانا، وبعضهم يروي بأنه اقتحم حصنا، وكل هذا يدل على شجاعته .

والتواتر المعنوي في السنة كثير .

ما يتردد النظر في القطع بصدقه:(١٩٩)

١ - خبر الواحد المحتف بالقرائن، وذلك كما لو أخبر ملك قد شاع بين الناس مرض ابنه، واستدعاء الأطباء له، فلو خرج الملك في يوم من الأيام، بهيئة مزرية، وأخبر الناس بموته، فقد ذهب بعض الأصوليين الى أنه يفيد العلم، وكنت أميل الى هذا، وأدافع عنه، الا أن وقائع الحياة التي نراها، أصبحت تشكك الانسان في كثير من مثل هذه المظاهر، بل أصبح من المتعارف عليه عند العقلاء اليوم أن أكثر ما يصرح به حكام العالم اليوم كذب وتمويه، رغم كل ما يحفه من القرائن، بل ان كثيرا من الحروب تقوم في العالم، ويذهب ضحيتها الآلاف من الناس، وما هي الا مسرحيات موجهة توجيهاً سياسياً لمصالح وأهداف غير تلك التي يخبر عنها القواد والزعماء .

وأنا لا أريد أن انفي احتمال حصول العلم به، فالاحتمال وارد، الا أن نطاقه ضيق جداً، ويكاد يكون محالاً، والأصل عدمه .

٢ - اجماع الأمة على وفق الخبر، فانه لا يفيد العلم، لأنهم يجمعون على

---

(١٩٩) جمع الجوامع: ١٢٥/٢ .

وفق الخبر سواء أفاد علماً أم أفاد ظناً، لأنهم مأمورون - ككل مسلم - باتباع الخبر المظنون صدقه، فاجماعهم على وفق الخبر لا يجعله مفيدا للعلم، كما أنه لا ينفي عنه افادة العلم.

٣ - بقاء الخبر الذي تتوفر الدواعي على ابطاله، لا يفيد العلم، خلافاً للزيدية، وعدم ابطالهم له، لا لأنه يفيد العلم، بل لأنهم ظنوا صدقه، وظن صدقه يوجب عليهم قبوله، بل لا يجوز لهم ابطاله.

وذلك كخبر الشيخين أن الرسول - ﷺ - قال لعلي: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى، الا أنه لا نبي بعدي».

فان دواعي بني أمية - بعد سماعهم له - متوفرة على ابطاله، الا أنهم لم يبطلوه، ومع هذا فانه لا يرقى عن منزلة الظن، لما ذكرنا، والله أعلم.

٤ - اذا سمع العلماء خبراً، وانقسموا بعد سماعهم له بين عامل به، ومؤول له، ولم يذهب أحد منهم الى ابطاله، فقد ذهب بعضهم الى أنه يفيد العلم، ولولا افادته العلم لما اتفقوا على التزامه.

الا أن الحق أنه لا يفيد العلم، وعدم الاعراض عنه، لا لافادته العلم، وانما هو لوجوب اتباعه سواء أفاد علماً أو ظناً، فانهم مأمورون باتباع المظنون، كما أنهم مأمورون باتباع المعلوم.

فقد يكون اتفاقهم عليه بين عامل ومؤول لافادته العلم، وقد يكون لافادته الظن، وما كان كذلك لا يتحكم به في افادة العلم.

٥ - اذا أخبر شخص بحضرة جمع عظيم عن أمر، بحيث لو كان كذباً لما سكتوا عن تكذيبه، فان سكوتهم هذا لا يدل على أن الخبر مقطوع به يفيد العلم، لأن سكوتهم قد يكون لظن صدقه، وعدم معرفتهم به قبل ذلك، وهذا لا يدل على افادته العلم بحال، والله أعلم.

٦ - خبر الواحد الذي تلقته الأمة بالقبول، كخبر الصحيحين، ورواية مالك، عن نافع، عن ابن عمر، وما شابهها، لا يفيد العلم على رأي جمهور علماء الأصول، خلافا لمن ذهب الى أنه يفيده منهم.

وتلقي الأمة لها بالقبول لا يعصم رواتها عما يعترض البشر من احتمال

السهو والنسيان والغلط، من الأمور التي يجوزها العقل والعادة على كل انسان.

نعم للصحيحين ولسلسلة الذهب وما شابهها مزية لا توجد فيما سواهما من كتب الحديث وأسانيده، وربما رجحت على غيرها عند التعارض لتلقي الأمة لها بالقبول، الا أن هذا لا يرقى بها الى درجة العلم، لا الضروري، ولا الاستدلالي، والله أعلم.

المسألة الثالثة
في
الخبر المظنون صدقه
(أخبار الآحاد)

ذكرنا في المسألتين السابقتين الخبر المقطوع بصدقه، والخبر المقطوع بكذبه، وسنذكر في هذه المسألة الخبر الذي لا يقطع بصدقه وافادته العلم، وانما هو مفيد للظن فقط، وهو خبر الواحد العدل.

وخبر الواحد عند الجمهور هو: كل ما لم يصل الى درجة التواتر. سواء أكان غريباً، أم عزيزاً، أم مشهوراً، أم مستفيضاً.

افادته الظن: (٢٠٠)

وخبر الواحد هذا لا يفيد العلم عند جماهير الأمة. من الفقهاء، والأصوليين، والمحدثين، وانما هو مفيد للظن لا غير.

وذلك لاحتمال السهو، والنسيان، والغلط، وغير ذلك من العوارض البشرية، على من دون رواة المتواتر.

ويستوي في افادة الظن خبر الصحيحين وغيرهما على ما ذهب اليه المحققون من الأصوليين.

وجوب العمل به: (٢٠١)

العمل بخبر الواحد جائز عقلاً، وواجب شرعاً.

ولو لم يكن عليه من دليل سوى ارسال رسول الله - ﷺ - رسله الى

---

(٢٠٠) التبصرة: ٢٩٨، اللمع: ٤٠، المستصفى: ١/١٤٥، المنخول: ٢٥٢، الأحكام: ٢/٥٠، المنتهى: ٥١، جمع الجوامع: ٢/١٥٢ عطار.

(٢٠١) التبصرة: ٣٠٣، الأحكام: ٢/٧٥، المحصول: ٤/٥٠٧، الإبهاج ونهاية السول: ٢/٩٧، جمع الجوامع: ٢/١٣١.

الأمصار آحاداً، مع ايجاب اتباع ما يخبر به أولئك الرسل ـ لكان كافياً ـ ﴿لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد﴾ .

على أن دليل وجوب العمل به أكثر من أن يحصر، وأشهر من أن يذكر، وقد صنفت فيه المصنفات .

ولا التفات لمن أنكر العمل به ممن لاحظ له في الاسلام .

ووجوب العمل به عام للفتوى، والشهادة، والحكم، وسائر أمور الدين والدنيا .

فيجب العمل بما يفتي به المفتي، ويشهد به الشاهد بالشروط المخصوصة، ويقضي به القاضي .

كما يجب العمل به في كل ما يتعلق بأمور دنيانا، من اجتماع، واقتصاد، وسياسة، وسلم، وحرب، وغير ذلك، فوجوب العمل به ليس مخصوصاً بأمر دون أمر .

وعلى هذا جماهير أهل الاسلام، ومن شذ عنه فقد شذ الى النار، وماله على ذلك من دليل، ولا شبهة دليل، وانما هو اتباع للهوى، واعراض عن الشرع، وكراهية للسنة .

الا أن العمل به مشروط بشروط خاصة سنتكلم عنها في الفصل القادم .

الفصل الثالث

في

شروط العمل بخبر الواحد

قد ذكرنا أن خبر الواحد الذي يفيد ظن الصدق، ويجب العمل به، هو خبر الواحد العدل، بالشروط والضوابط التي تؤدي الى هذا الظن، والتي لو فقدت، أو فقد بعضها، بطل العمل به، وغلب على الظن ضعفه وكذبه، لا صحته وصدقه.

الا أن هذه الشروط بعضها مختلف فيه، شرطها بعض العلماء، لمذاهب خاصة بهم، وبعضها متفق عليه.

ولذلك سيكون البحث في مسألتين: الأولى في الشروط المختلف فيها، والثانية في المتفق عليها.

المسألة الأولى

في

الشروط المختلف فيها للعمل بخبر الواحد

لقد انفرد بعض العلماء بشروط خاصة للعمل بخبر الواحد، الا أن هذه الشروط مع ضعفها، وعدم قبولها من قبل الجمهور، بعضها له وجاهته، وبعضها ساقط لا قيمة له.

ولذلك سأقتصر في هذه المسألة على ذكر أهم هذه الشروط، والرد عليها، لما لها من الأهمية في حجية خبر الواحد.

١ ـ شرط المالكية:[٢٠٢]

شرط الامام مالك في خبر الواحد حتى يصح العمل به الا يخالف اجماع أهل المدينة وعملهم.

بناء على مذهبه في حجية عمل أهل المدينة، المقدم في دلالته على خبر الواحد المفيد للظن.

وبناء على ذلك نفي المالكية خيار المجلس الثابت بحديث البخاري ومسلم: «اذا تبايع الرجلان، فكل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا» وذلك لأن عمل أهل المدينة على خلافه.

الا أن الصحيح أن عمل أهل المدينة واجماعهم ليس بحجة، ولا فرق بين أهل المدينة وغيرهم، والبقاع لا تعصم ساكنيها.

ولذلك ذهب الجماهير من العلماء الى العمل بخبر الواحد، ولو خالفه أهل المدينة، والعبرة بما ينقل عن صاحب الشرع عليه الصلاة والسلام، مع القطع بما لأهل المدينة في العصر الأول من المزية.

وسيأتي الكلام على عمل أهل المدينة واجماعهم بالتفصيل في مباحث الاجماع ان شاء الله.

٢ ـ شرط الحنفية:[٢٠٣]

وشرط الحنفية للعمل بخبر الواحد ثلاثة شروط:

الأول: أن لا يكون فيما تعم به البلوى، فان كان فيما تعم به البلوى، لم يقبل.

---

(٢٠٢) جمع الجوامع: ٢/١٣٥، رفع الحاجب: ١/ق ٢٨١ ـ أ.

(٢٠٣) التبصرة: ٣١٤، اللمع: ٤٠، المستصفى: ١/١٧١ تجارية، المنخول: ٢٨٤، الأحكام: ٢/١٦٠، منتهى السول: ١/٨٧، المنتهى: ٦٢، المحصول: ٤/٦٣٢، المسودة: ٢٣٨، تيسير التحرير: ٣/١١٢، السرخسي: ١/٣٦٨، كشف الأسرار: ٣/١٦، فواتح الرحموت: ٢/١٢٨، جمع الجوامع: ٢/١٣٥.

وذلك لأن ما تعم به البلوى يكثر السؤال عنه، وما كثر السؤال عنه، كثر الجواب عنه، واذا كثر الجواب عنه كثر نقله، فاذا رأينا أن النقل قد قل، ولم يروه الا الواحد أو العدد اليسير، تبينا أنه غير صحيح.

ولذلك ردوا حديث مس الذكر، لأنه مما تعم به البلوى، وتقتضي العادة تواتره.

الا أن الجماهير من العلماء على خلاف هذا، وعلى العمل بخبر الواحد وان كان مما تعم به البلوى.

وما ذكره الحنفية من أن ما تعم به البلوى يكثر السؤال عنه، ومن ثم يكثر الجواب والنقل، غير صحيح، وقد يكثر الجواب ولا يكثر النقل، وذلك لأن نقل الأخبار كان في الصدر الأول على حسب الدواعي، ولذلك حج رسول الله - ﷺ - فيما يزيد عن مائة ألف من الحجاج، وبين المناسك، ثم لم يرو حجه الا العدد اليسير.

وقد كان الصحابة رضوان الله عليهم لا يؤثرون رواية الأخبار، واذا كان الأمر كذلك، جاز أن يكثر الجواب ويقل النقل.

كما أن ما تعم به البلوى ليس له ذلك الضابط المحكم، وقد يقع فيه التحكم، مما أوقع الحنفية في بعض التناقضات والله أعلم.

الثاني: أن يخالفه روايه، فيعمل بخلاف ما روى، فاذا ما خالفه، فعمل أو أفتى بخلافه، رد الخبر، وكان العمل على عمل الصحابي أو فتواه، اذا كانت الرواية قبل العمل أو الفتوى، والا فالعمل بالحديث، على تفصيل دقيق في المسألة.(٢٠٤)

وذلك لأن الصحابي مع فضله ودينه وعدالته المتفق عليها لا يمكن أن يترك الحديث ويعمل بخلافه الا اذا كان يعلم أن الحديث منسوخ، ولذلك لم يجز لنا الاحتجاج به.

ولذلك ردوا حديث الغسل سبعاً من ولوغ الكلب، لأن أبا هريرة راوي الحديث أمر بالغسل من ولوغه ثلاث مرات.

---

(٢٠٤) جمع الجوامع: ١٣٥/٢، المحصول: ٦٣٠/٤.

الا أن الجمهور على العمل بالحديث، ولا عبرة بعمل الصحابي بخلافه، وذلك لأنه قد يعمل بخلافه باجتهاد خاص منه، أو تأويل للحديث، أو نسيان، فلا تترك السنة الثابتة مع هذه الاحتمالات بتجويز النسخ الذي ادعوه.

ولأن الظاهر أنه لو كان معه ناسخ لرواه في وقت من الأوقات، فكونه لم يروه أبداً دليل على أنه لا يعرف له ناسخاً، وانما عمل بخلافه للاحتمالات التي ذكرناها والله أعلم.

الثالث: أن يوافق القياس، فيما اذا كان راويه غير معروف بالفقه والاجتهاد، أو كان مجهولا، ويعنون بالمجهول من لم تطل صحبته لرسول الله - ﷺ -.(٢٠٥)

فان خالفت رواية هؤلاء القياس، ردت، وقدم القياس عليها.

وأما ان كان الراوي معروفاً بالفقه والاجتهاد، فروايته مقدمة على القياس.

على تفصيل دقيق عندهم في هذا أشرت اليه في تعليقي على التبصرة ص/٣١٦.

ولهذا ردوا خبر المصراة لمخالفته لقياس ضمان المتلفات.

فقد ثبت في الصحيحين وغيرهما أن رسول الله - ﷺ - قال: «لا تصروا الابل والغنم، فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها، ان رضيها أمسكها، وان سخطها ردها وصاعاً من تمر».

الا ان هذا مخالف للقياس فيما يضمن به التالف من المثل أو القيمة، ولذلك ردوا به الخبر، وقدموه عليه.

وينسب هذا المذهب لمالك، وفي نسبته اليه مقال.

---

(٢٠٥) جمع الجوامع: ١٢٦/٢، المحصول: ٦١٩/٤، الإبهاج ونهاية السول: ٢١٤/٢، الأحكام: ١٦٩/٢، منتهى السول: ٨٩/١، المنتهى: ٦٣، المختصر: ٧٣/٢ عضد، رفع الحاجب: ١/ق ٢٨٢ - أ، المعتمد: ٦٥٥/٢، كشف الأسرار: ٣٧٨/٢، تيسير التحرير: ١١٦/٣، التلويح على التوضيح: ٢٥١/٢.

والجمهور على تقديم الخبر على القياس مهما خالف القياس الخبر .

كما أن الجمهور على العمل به وان انفرد بروايته واحد فقط، وفي الحدود، وابتداء النصب، وفيما اذا عمل الأكثرون بخلافه، أو كانت فيه زيادة على النص .

والخلاصة أن تقديم الخبر عند الجمهور أصل يحتكم اليه، ولا يحكم بالاحتمالات والشبه والظنون عليه، فاذا ما ثبت عن رسول الله - ﷺ - كان هو الحكم والفيصل .

٣ ـ العقيدة وخبر الواحد :

ذهب جمهور العلماء الى أن خبر الواحد لا يعمل به في العقائد، وليس هذا لأنهم يردون خبر الواحد أو ينكرون العمل به، فقد ذكرنا الاتفاق على وجوب العمل به . وانما ذلك لاصطلاح خاص بهم في العقائد .

لأنهم يرون أن العقيدة هي التي تميز بين الكفر والايمان، وما كان كذلك لا يمكن أن يكون الا عن علم، وهو الادراك الجازم المطابق للواقع عن دليل، وهذا غير متوفر في خبر الواحد، لأنه لا يفيد الا الظن، وما كان كذلك لا يسمى عقيدة، ومن ثم لا يكفر جاحده بالاتفاق .

والعقيدة لا تكون الا عن علم، وهذا لا يتوفر الا في الخبر القطعي، ولذلك يحكم بكفر منكر أي جزئية من جزئيات العقيدة، لأنه منكر لمعلوم لا لمظنون .

وأما ما ورد من أخبار الآحاد في شأن المغيبات، كعذاب القبر، والحوض، والصراط، والشفاعة، وغير ذلك من الأمور الكثيرة التي شحنت بها كتب العقيدة عند الأشاعرة وغيرهم من أهل السنة، فيجب الايمان بها، ويفسق جاحدها، لأنه خبر واحد يجب العمل بمقتضاه، الا أننا لا نحكم بكفر جاحده أو مؤوله لأنه لم ينكر شيئاً من العقيدة الثابتة بالقواطع .

وبناء على ذلك لم نكفر المعتزلة في انكارهم لكثير من المغيبات وتأويلها، مما ثبت بدليل ظني، وانما حكمنا عليهم بالفسق .

ومن هذا يظهر لنا أنهم عندما يقولون هذا خبر واحد لا يعمل به في

العقائد، ليس مرادهم ابطال العمل به، ونفي الايمان بما ورد بمضمونه، وانما مرادهم أنه لا تثبت به العقيدة التي يكفر جاحدها، والتي تتطلب القواطع لا الظنون.

ولا أظن أن أحداً يخالف في هذا حتى الذين ذهبوا الى أن خبر الواحد يفيد العلم، والا لحكموا على مخالفيهم بالكفر، وهذا شيء لم يقل به مسلم.

وهذا نظير لما ذهب اليه الأصوليون من الحنفية اذ فرقوا بين الفرض والواجب، فقالوا: الفرض ما ثبت بدليل قطعي، ويكفر جاحده، والواجب ما ثبت بدليل ظني، ولا يكفر جاحده، بل يفسق، مع وجوب العمل بمقتضى الفرض والواجب، والمعصية بترك العمل بمقتضاهما.

وكأنهم قالوا: الفرض لا يثبت بخبر الواحد المفيد للظن، أو هذا خبر واحد لا يثبت به الفرض.

الا أنهم يوجبون العمل بمقتضاه، ويثبتون به الواجب، ويفسقون جاحده.

فما الفرق بين قول علماء الأصول هذا، وبين قول علماء التوحيد ذاك...؟ لا فرق.

على أن من عمم فجعل العقيدة هي كل ما يجب اعتقاده، سواءاً أكان ناتجاً عن علم أم ظن، فانه لا يميز في هذه الحالة بين خبر الواحد وغيره من الأخبار المفيدة للقطع كالقرآن والحديث المتواتر، لهذا الاصطلاح الخاص به أيضاً.

الا أنه يميز بين ما يجب اعتقاده، فبعضه يكفر جاحده، وهو ما ثبت بدليل قطعي، وبعضه لا يكفر وانما يفسق فقط، وهو ما ثبت بدليل ظني.

وهذا نظير لما ذهب اليه جمهور علماء الأصول من عدم التمييز بين الفرض والواجب، اذ قالوا: هما سواء، وهما ما يذم فاعله ويعاقب تاركه، سواء أثبتا بدليل ظني أم قطعي.

الا أنهم ميزوا بين الواجب الذي ثبت بدليل قطعي فحكموا بكفر جاحده، والواجب الذي ثبت بدليل ظني فحكموا بفسق جاحده.

فالخلاف في اللفظ والتسمية، لا في الحقيقة والجوهر.

وقد أطنبت في هذا الموضوع ـ مخالفاً لشرطي الاختصار في هذا الكتاب ـ مع أن الأصوليين لم يطنبوا فيه، وربما أغفله كثير منهم، لأنه من بديهيات العلوم.

لقد أطنبت فيه لأبين جهل ضعفاء العقول من المتفيهقين في عصرنا، الذين هاجوا وماجوا في ظلمات جهلهم، ورموا عظماء أمتهم بعظائم الأمور اذ قرأوا في كتبهم مثل تلك العبارات وهم لما يفهموا مرادهم بعد.

فقد دقت مسالك العلوم على عقولهم، وحاروا في ظلمات الجهل والهوى، ولو أنهم أمسكوا عما ليسوا بأهل له لكان خيراً لهم.

رحم الله امرأً عرف قدره فوقف عنده، فان دون هذه العلوم بالنسبة الى هؤلاء البلهاء خرط القتاد، والله المستعان.

المسألة الثانية
في
الشروط المتفق عليها للعمل بخبر الواحد

ذكرنا في المسألة السابقة الشروط المختلف فيها للعمل بخبر الواحد، والتي ردها الجمهور ولم يعمل بها.

وسنتكلم في هذه المسألة على الشروط المتفق عليها، والتي لا بد منها للعمل بخبر الواحد عند جميع العلماء.

وهذه الشروط بعضها في المخبر، وهو الراوي، وبعضها في الخبر، وهو المروي.

أولاً: الشروط المعتبرة في الراوي:(٢٠٦)

يشترط في الراوي حتى يعمل بخبره شروط خمسة، وهي:

١ ـ **الاسلام:** فلا تقبل رواية الكافر سواء أكان من أهل القبلة، بأن كان من الفرق الكافرة، أم لم يكن، وسواء أعلم تحرزه عن الكذب أم لم يعلم، وسواء أكان يعتقد حرمته أم اباحته.

لأنه ليس بعد الكفر ذنب، ولأنه لا يؤمن كيده للاسلام، فلا وثوق به اطلاقاً.

وإذا كان خبر الفاسق يرد لفسقه فخبر الكافر من باب أولى.

إلا أن الكافر إذا أسلم، وكان قد سمع شيئاً أثناء كفره، ثم أداه بعد اسلامه، فإنه يقبل منه على الصحيح.

---

(٢٠٦) جمع الجوامع: ١٤٦/٢، المحصول: ٥٦٣/٤، الأحكام: ١٠٠/٢، المنخول: ٢٥٧.

٢ ـ **البلوغ:** فلا تقبل رواية الصبي، مميزا كان أو غير مميز، لأنه لعدم تكليفه قد يقدم على الكذب، ولا يحترز عنه، ولعدم الوثوق بخبره على الجملة، لعدم نضجه.

إلا أن الصبي إذا تحمل شيئاً في صباه، ثم أداه بعد البلوغ، قبل منه، إذ الأصل فيه بعد البلوغ والعدالة والضبط وأنه لا يروي إلا ما عقله وحفظه.

٣ ـ **العقل:** فلا تقبل رواية المجنون، سواء أطبق جنونه أم تقطع، وسواء أتحمل قبل الجنون أم بعده.

٤ ـ **العدالة:** وهي ملكة في النفس، تحمل صاحبها على اجتناب الكبائر، وترك الاصرار على الصغائر، وملازمة المروءة.

فلا تقبل رواية مرتكب الكبيرة، لانتفاء العدالة بارتكابها.

وقد اختلفت عبارة العلماء في ضبط الكبيرة اختلافاً بينا، وترتب على هذا الاختلاف اختلاف كبير في حصرها وتعدادها، فأوصلها ابن حجر الهيتمي في كتابه «الزواجر عن اقتراف الكبائر» إلى سبعمائة كبيرة، بينما قصرها بعضهم على ما ورد به النص فقط.

فقيل في حدها: ما فيه حد في الدنيا، أو وعيد في الآخرة.

وقيل: ما فيه وعيد شديد بنص كتاب أو سنة.

وقيل: ما فيه حد فهو كبيرة، وغيره صغيرة.

وقيل: كل ذنب كبيرة، وقائل هذا ينفي الصغائر، وهو بعيد جداً لقوله تعالى: ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم﴾ وغير ذلك من ظواهر الشرع في الكتاب والسنة.

وقيل: كل معصية تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين، ورقة الديانة.

وقيل غير ذلك، وقيل: ليس لها حد يعرف به، لئلا يقتحم الناس الصغائر، فأخفيت كليلة القدر ليحتاط الناس في المعصية.

ونحن نقطع بأن المعاصي تنقسم إلى كبائر وصغائر، وأن الكبائر تتفاوت، فبعضها يفضي إلى الكفر، وبعضها لا يفضي اليه. كما أن الصغائر

تتفاوت، فبعضها يسقط العدالة، وبعضها لا يسقطها إلا بالاصرار، كما سنبينه.

ولعل التعريف الثاني أقرب هذه التعاريف إلى ضبط الكبيرة، بعد القطع بأن هذا إنما هو وراء ما ورد به النص في تسمية الكبائر، والله أعلم.

وأما الصغائر: فتنقسم إلى قسمين.

١ - صغائر تدل على خِسَّةِ مرتكبها، كسرقة لقمة من الطعام، أو كسرة من الخبز، وكتطفيف المكيال بتمرة، أو ما شابه ذلك، مما يدل على خسة بالغة في طباع مرتكبها.

ويكفي فعل هذه الصغائر ولو مرة واحدة لسقوط عدالة فاعلها.

٢ - صغائر لا تدل على الخسة، وهي ما سوى صغائر الخسة، والكبائر التي ذكرناها، وذلك كالكذب الذي لا يتعلق به ضرر، والنظر إلى الأجنبية، والسماع المحرم، وغير ذلك.

وهذه لا تسقط العدالة بمجرد ارتكابها مرة واحدة، وإنما بالمداومة عليها، فالاصرار على الصغيرة كبيرة.

وأما اقتراف الصغيرة الواحدة منها فلا ينفي العدالة، ولا يسقطها، فالمعاصي من لوازم البشر، وإلا لما وجدت في الدنيا عدالة.

وهذه الصغائر تكفرها الصلوات الخمس، والجمعة، وصيام رمضان، إن اجتنبت الكبائر كما ثبت في الحديث الصحيح عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله - ﷺ - قال: «الصلوات الخمس، والجمعة إلى الجمعة، ورمضان إلى رمضان مكفرات ما بينهن إذا اجتنبت الكبائر».

وأما المروءة فهي أن يسير الانسان سيرة أمثاله، في زمانه ومكانه، وتختلف باختلاف الأعراف، وفقدها يؤدي إلى فقد العدالة.

وذلك كالبول في الطريق، والأكل في السوق لغير السوقي، والقيام بعمل لا يناسب مكانة الشخص، كعمل قاض في الدلالة، ولبس فقيه ما لا يناسبه من اللباس، وغير ذلك من الأمور التي يرجع اليها في كتب الفقه.

والخلاصة أن العدالة تفقد بارتكاب الكبيرة، أو الأصرار على الصغيرة، أو القيام بما يخل بالمروءة والتقوى، وعند ذلك يوصف الانسان بالفسق، لا بالعدالة، لأن العدالة ضد الفسق.

فمن أقدم على الفسق، عالماً به، عامداً، ردت روايته.

ومن أقدم على مفسق، جاهلاً به، قبلت روايته ولم ترد، سواء أكان المفسق مظنون الحرمة، كمن أقدم على شرب النبيذ، أم كان المفسق مقطوعاً بحرمته، كمن شرب الخمر.

وسواء اعتقد اباحة الفعل الذي أقدم عليه، أم لم يعتقدها؛ لعذره بالجهل، وعدم اتصافه بالجرأة على معصية الله.

ويشترط في الجهل حتى يعذر به صاحبه أن يكون بسبب قرب اسلام صاحبه، أو بعده عن مرابع العلم والعلماء.

وأما إذا كان بغير هذه الأسباب، بأن كان باهماله، فإنه لا يعذر صاحبه، ويفسق بارتكابه له.

رواية المجهول:

وبناء على ما ذكرناه من اشتراط العدالة في الراوي حتى تقبل روايته، رددنا أخبار الراوي الذي لا تعرف عدالته لأن الفسق مانع من قبول الرواية، فإذا لم نتحقق عدمه، لا يجوز لنا قبول روايته، وتحقق عدمه لا يكون إلا بمعرفة عدالته، فإن جهلت، ردت روايته.

وهذا في المجهول ظاهراً وباطناً، بالاجماع.

ومثله مجهول العين، كأن يقال في السند «عن رجل» إلا إذا وصفه امام من أئمة الحديث بالثقة، كأن قال: حدثني الثقة، فإنه يقبل في هذه الحالة في الأصح.

وأما مجهول الباطن فقط ـ دون الظاهر ـ وهو المستور، فإنه تقبل روايته على الصحيح، اكتفاء بعدالته الظاهرة.

طرق معرفة العدالة:[207]

بما أن معرفة العدالة شرط في الراوي لتقبل روايته، وجب علينا أن نعرف الطرق التي بواسطتها نعرف العدالة، وهي:

١ ـ التزكية: وتحصل بتزكية الواحد، ولا يشترط فيها العدد على الأصح، لأنها خبر، وخبر الواحد مقبول.

وهذا في تزكية الرواية، وأما تزكية الشهادة فيشترط فيها العدد، كالشهادة.

وتحصل التزكية بأمور:

أ ـ وهو أعلاها، أن يحكم الحاكم بشهادته.

ب ـ أن يثني عليه، بأن يقال: هو عدل، أو مقبول الشهادة، أو مقبول الرواية، أو ما شابه هذا من الألفاظ.

جـ ـ أن يروي عنه رجل لا يروي إلا عن العدول.

د ـ أن يعمل بخبره، إلا إذا كان العمل بالخبر للاحتياط، أو لموافقته دليلاً آخر، فإن كان كذلك لم يكن العمل بخبره تعديلاً له.

٢ ـ وكما تحصل العدالة بتزكية الواحد يكتفى بتجريحه أيضاً، فالجرح والتعديل سواء في قبول خبر الواحد فيهما على الأصح.

٣ ـ وهل يكفي اطلاق الجرح والتعديل على الراوي، بدون ذكر السبب، أو لا بد من ذكر سبب الجرح وسبب التعديل؟

الصحيح المختار أن الأمر يختلف بين الشهادة والرواية.

ففي الرواية يكفي الاطلاق للجرح والتعديل، دون ذكر سببهما، بشرط أن يعرف مذهب الجارح، وأنه لا يجرح إلا بقادح، فإذا لم يعرف مذهبه، فلا بد من بيان السبب.

---

(٢٠٧) جمع الجوامع: ٢/١٦٤، المحصول: ٤/٥٧١.

وأما في الشهادة فالصحيح المختار أنه لا بد من ذكر سبب الجرح، وذلك للاختلاف فيه بين العلماء، على ما هو معروف من المتشددين والمتساهلين، ولأن الشهادة يتعلق بها حق للمشهود له.

ولا يشترط ذلك في التعديل، بل يكفي الاطلاق، وذلك لأن أسباب العدالة كثيرة، يعسر حصرها وذكرها، بخلاف أسباب الجرح المحصورة في نحو عشر خصال عند المحدثين، وهي:

١ - الكذب على رسول الله - ﷺ - ٢ - التهمة به ٣ - فحش الغلط ٤ - الغفلة، ٥ - الفسق بغير الكذب ٦ - الوهم. ٧ - الشذوذ ٨ - الجهالة ٩ - البدعة ١٠ - سوء الحفظ. ١١ - تدليس المتون، وهو أن يدرج الراوي كلامه مع الرواية بحيث لا يتميزان، على تفصيل خاص في التدليس، لا يتسع له المقام.

وليس من الجرح ترك العمل بمروي الراوي، وترك الحكم بمقتضى شهادته، ولا الحد في شهادة الزنا، بأن لم يكمل نصابها، ولا الحد بشرب النبيذ للاختلاف فيه، ولا التدليس بتسمية غير مشهور.

٤ - إذا تعارض الجرح والتعديل، قدم الجرح على التعديل سواء أكان عدد المجرحين أكثر من عدد المعدلين، أم أقل، أم مساوياً لهم.

لأن المجرح لا يجرح إلا بسبب قد اطلع عليه، مما قد يخفي على المعدل، وحينئذ لا بد من تقديم جرحه، وليس فيه رد كلام المعدل. لما ذكرناه من احتمال عدم اطلاعه على الجرح، ولو قدمنا التعديل، لأدى إلى تكذيب المجرح، أورد كلامه.

وهذا شبيه بتعارض الاثبات والنفي، كما سيأتي في أبواب التعادل والترجيح إن شاء الله.

عدالة المبتدع:[٢٠٨]

البدعة اما أن تكون مكفرة، واما أن لا تكون كذلك.

---

(٢٠٨) الأحكام: ١١٨/٢، المحصول: ٥٦٧/٤ - ٥٧٥، الفية السيوطي رقم ١٠٥.

فإن كانت البدعة مكفرة، ردت رواية مبتدعها ومعتقدها، لما ذكرناه من رد رواية الكافر.

وإن كانت غير مكفرة إلا أن صاحبها يُجَوِّزُ الكذب، فلا تقبل روايته أيضاً، لأنه ما دام يستبيح الكذب فسيكذب على رسول الله ويضع عليه الحديث.

وإن كان ممن يحرم الكذب ولا يستبيحه، فإن كان غير داعية إلى بدعته قبلت روايته، لعدم تهمته.

وإن كان داعية اليها فالامام مالك، وأحمد، ومن تبعهما على رد روايته، لأنه من المحتمل أن يضع الحديث على وفق بدعته لترويجها، كما فعل كثير من المبتدعة.

وقيل: تقبل روايته، وإن كان داعية، ما دام يحرم الكذب، ويحترز عنه، إذ مدار القبول والرد هو الصدق والكذب والله أعلم.

عدالة الصحابة:

قبل الكلام على عدالة الصحابة يجب علينا معرفة الصحابي.

فالصحابي: هو من لقي رسول الله - ﷺ -، مؤمنا به ومات على الايمان.

فمن لقي رسول الله - ﷺ -، وهو كافر، لا يسمى صحابياً.

ومن لقي رسول الله، وهو مؤمن، إلا أنه ارتد عن الاسلام، ومات أو قتل في ردته، ولم يرجع إلى الأسلام، كأبن خطل وغيره، لا يسمى صحابياً. ولا يشترط في الصحابي حتى يسمى صحابياً أن تطول صحبته لرسول الله بل يكفي مجرد اللقاء، ولو لحظة. كما لا يشترط أن يروي عنه، أو يغزو معه، أو أن يكون بالغاً.

طرق معرفة الصحبة:

وتعرف الصحبة بطرق منها:

١ ـ أن يتواتر الخبر عن انسان أنه صحابي، أو يستفيض.

٢ ـ أن يعرف عن انسان أنه من المهاجرين.

٣ ـ أن يعرف أنه من الأنصار.

٤ ـ أن يخبر صحابي آخر بأن فلاناً من الصحابة.

٥ ـ أن يقول العدل المعاصر لرسول الله ـ ﷺ ـ: انني صحابي، أو انني لقيت رسول الله، أو غير ذلك مما يدل على الصحبة.

عدالتهم:

لقد نقل امام الحرمين الجويني الاجماع على عدالة الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين.

وأيا كان نقله لهذا الاجماع، فجماهير الأمة ممن يعتد بقولهم، ويختلف إلى رأيهم، من السلف والخلف على هذه العقيدة.

وهي ما ندين الله تعالى بها.

سواء منهم من اشترك في الفتنة ومن لم يشترك.

وما جرى بينهم من خلاف وغيره، فهو اجتهاد منهم، ومن أخطأ فيه، فإن الخطأ من لوازم البشر.

ونحن لا ندعي أنهم معصومون عن الوقوع في الخطأ، وهذا لا يتنافى مع العدالة، فالعصمة شيء، والعدالة شيء آخر وراء ذلك.

والأدلة الدالة على عدالتهم اشهر من أن تذكر، وأكثر من أن تعد وتحصر.

قال الله تعالى: ﴿والسابقون الأولون من المهاجرين، والأنصار، والذين اتبعوهم باحسان، رضي الله عنهم ورضوا عنه﴾.

وقال تعالى: ﴿محمد رسول الله، والذين أمنوا معه أشداء على الكفار رحماء بينهم﴾.

وقال عليه الصلاة والسلام: «خير القرون قرني».

وقال: لا تسبوا أصحابي، لا تسبوا أصحابي، فوالذي نفسي بيده، لو أن أحدكم انفق مثل أحد ذهبا ما أدرك مد أحدهم ولا نصيفه.

وغير هذا من الآيات والأحاديث، مما لا داعي للاطالة بذكره.

ابهام الصحابي:

وبناء على ما ذكرناه من عدالة الصحابي فإنه لا يضر الحديث أن يبهم فيه الصحابي، لأنا لسنا بحاجة للبحث عن عدالته، إذ الأصل فيه أنه عدل.

٥ ـ الضبط:

الشرط الخامس من شروط العمل بخبر الواحد العدل هو الضبط.

والمراد به قوة الحفظ ـ لمن يحفظ في صدره ـ وقلة السهو، وذلك بأن لا يزول ما سمعه من ذاكرته سريعاً، وضابطه: أن يغلبِ ضبطه على سهوه.

فمن عرف بقلة الحفظ وكثرة السهو، لم يقبل خبره، لأنه لا يؤمن من الزيادة في الحديث أو النقص منه.

والضبط كما يكون بالصدر، قد يكون بالكتاب.

فالضابط صدراً، هو الذي يثبت ما سمعه، بحيث يتمكن من استحضاره متى شاء، دون أن يغير من لفظه أو معناه.

والضابط كتاباً، هو الذي يصون ما عنده من الحديث في كتابه، منذ أن سمع فيه، وصححه، إلى أن يؤدي منه، بالشروط المعروفة في «مصطلح الحديث» لمن يروي من الكتاب.

ثانياً ـ الشروط المعتبرة في المروى (الخبر)[٢٠٩]

كما أننا اشترطنا في الراوي شروطاً حتى يقبل خبره، نشترط في المروى ـ وهو الخبر نفسه شروطاً حتى يقبل ذلك الخبر وهي:

---

(٢٠٩) تدريب الراوي: ٦٣/١، ألفية السيوطي رقم ١٤ وما بعده.

١ ـ اتصال السند:

يشترط في الخبر حتى يصح ويقبل أن يكون اسناده متصلاً من راويه إلى منتهاه، وهو النبي ـ ﷺ ـ في الخبر «المرفوع» أو الصحابي في الخبر «الموقوف» أو التابعي في الخبر «المقطوع»، أو غيرهم ممن تنقل عنه الأخبار.

فما لم يتصل اسناده، لا يكون صحيحاً، ولا مقبولاً، سواء في ذلك المعلق، والمنقطع، والمعضل، والمرسل.

فالمعلق: هو ما حذف صدر سنده، سواء كان المحذوف من الاسناد واحداً أو أكثر، وسواء كان الحذف لبعض الاسناد أو لجميعه، كقول بعض المصنفين: «قال رسول الله ـ ﷺ ـ» أو «قال ابن عمر» أو غير ذلك.

وقد أكثر البخاري منه في صحيحه، وخلاصة الحكم عليه عند البخاري أن ما رواه منه بصيغة الجزم يحكم بصحته، وما رواه بصيغة التمريض لم يحكم بصحته.

وأما المعلق عند غير البخاري ممن لم يلتزم الصحة فهو مردود بالاتفاق، إلى أن يعرف اسناده، ويبحث عن أحوال رجاله.

والمعضل: ما سقط من اسناده اثنان على التوالي، ولو من عدة أماكن.

والمنقطع: ما سقط من اسناده راو واحد، ولو في عدة أماكن، شريطة عدم التوالي.

والمرسل:[٢١٠] وهو ما يضيفه التابعي إلى النبي ـ ﷺ ـ، دون ذكر الواسطة بينه وبين النبي عليه الصلاة والسلام، كما عرفه المحدثون.

وهو مردود عند الامام الشافعي وعلماء الحديث، إلى أن تعرف الواسطة الساقطة بين التابعي والنبي ـ ﷺ ـ، ويبحث في أحوالها.

---

(٢١٠) انظر كتابنا الحديث المرسل حجيته وأثره في الفقه الإسلامي. وقد استوفينا فيه الكلام على الحديث المرسل، وحجيته، وأثر الخلاف فيه في الفروع الفقهية.

وذلك لاحتمال أن لا يكون الساقط صحابياً، بل تابعياً، وهو في هذه الحالة اما أن يكون عدلاً أو لا يكون، فإن لم يكن عدلاً فالحديث مردود، وإن كان عدلاً، يحتمل أن يكون قد روى عن تابعي آخر، أو عن صحابي، فإن كان تابعياً ورد فيه الاحتمالان السابقان وهكذا.

وقد قبل الشافعي المرسل بشروط لا يحتملها هذا المختصر، كما أنه رجح بمراسيل سعيد بن المسيب.

وقد صنفت في ذلك كتاباً مستقلاً أسميته «الحديث المرسل حجيته وأثره في الفقه الاسلامي» فيه شفاء الغليل لمن أراد التوسع في المرسل.

٢ ـ عدم الشذوذ:

وهو الشرط الثاني من شرائط القبول.

والشاذ هو الخبر الذي يخالف فيه الثقة من هو أوثق منه، بزيادة، أو نقص، في السند، أو المتن، وسواء أكان الأوثق واحداً أم جماعة.

وذلك لأن العدد أولى من الواحد في الحفظ، كما أن الأوثق أولى بالقبول من الثقة عند التعارض.

والذي يقابل الشاذ هو المحفوظ.

٣ ـ عدم العلة القادحة:

والعلة سبب خفي يطرأ على الخبر فيؤثر فيه، والخبر المعلول: هو الخبر الذي ظاهره السلامة، إلا أنه اطلع فيه بعد التفتيش على قادح، ويكون ذلك في السند كما يكون في المتن.

وأنواع العلة كثيرة جداً، ولا تعرف إلا بجمع طرق الحديث، والنظر في اختلاف رواته، وفي ضبطهم وإتقانهم، ومن خلال هذا يتوصل المحدث البارع، والامام المتقن، بواسطة القرائن إلى علة الحديث فيحكم بضعفه، أو يتوقف فيه، وقد تقصر عبارته عن بيان العلة لدقتها.

وهذا النوع هو أدق أنواع الحديث وفنونه، لا يستطيع الخوض فيه إلا الجهابذة من الحفاظ والمحدثين، ولذلك لم يخض فيه إلا القليل، كابن

المديني، والامام أحمد، والبخاري، وابي زرعة، والترمذي، والدارقطني.

وقد صنفت فيه مصنفات مستقلة.

ومن أنواع العلة، الارسال في الموصول، والوقف في المرفوع، ودخول حديث في حديث، والغلط في الرواية، وابدال راوٍ براوٍ آخر، وغير ذلك مما هو معروف في مباحث الحديث المعلل عند علماء الحديث.

٤ ـ نقل الحديث بالمعنى:[٢١١]

الراوي للحديث، اما أن يرويه كما سمعه، بلفظه، دون تغيير فيه أو تبديل. وهذا لا خلاف في أنه ذروة ما يطمح اليه العلماء، وهذا الراوي قد أدى الأمانة كما سمعها.

وأما أن يروي الحديث لا بنفس اللفظ الذي سمعه، وإنما بمعناه، وقد وقع في هذا النوع من الرواية خلاف كبير.

والصحيح الذي عليه الجمهور، ومنهم الأئمة الأربعة ـ على أنه يجوز نقل الحديث بالمعنى إذا كان الراوي عارفاً بمدلولات الألفاظ، ومواقع الكلام، قد فهم المعنى من اللفظ الأول، وأتى بلفظ آخر مساوٍ له، يدل على نفس المعنى الذي أريد باللفظ الأول.

وأما إذا كان الراوي غير عارف بمدلولات الألفاظ، وغير قادر على أداء نفس المعنى الذي أريد باللفظ الأول، فإنه لا يجوز له رواية الحديث بالمعنى.

٥ ـ زيادة الراوي في الحديث:[٢١٢]

إذا روى العدل الثقة حديثاً، وزاد فيه زيادة لم يروها غيره من العدول

---

(٢١١) علوم الحديث: ١٩١. ألفية السيوطي رقم ٤٩٣، فتح المغيث: ٢/٢١٢، التبصرة: ٣٤٦، اللمع: ٤٤، المستصفى: ١/١٦٨، المنخول: ٢٧٩، الأحكام: ٢/١٤٦، المنتهى: ٦٠، الإبهاج ونهاية السول: ٢/٢٢٦، المسودة: ٢٨١، جمع الجوامع: ٢/١٧١، كشف الأسرار: ٣/٥٥.

(٢١٢) جمع الجوامع: ٢/١٤٠.

الذين شاركوه في رواية الحديث، ففي المسألة خلاف وتفصيل، وخلاصته عند الجمهور، أن المجلس الذي سمعت فيه هذه الرواية اما أن يعلم تعدده، واما أن يجهل، والزيادة اما أن تغير الاعراب في المزيد عليه، واما أن لا تغير.

فإن علم اختلاف المجلس الذي سمعت فيه الروايتان، قبلت الزيادة في الرواية الثانية عند الجماهير، وقيل: اجماعاً.

وذلك لجواز أن يكون الرسول - ﷺ - قد ذكر الزيادة في مجلس من المجلسين، وتركها في المجلس الأخر، ومع هذا الاحتمال لا يجوز رد الزيادة، بل يجب قبولها، لعدالة الراوي وثقته، المدعومة بما ذكرناه من الاحتمال.

ولا تعارض بينها وبين الرواية الثانية التي قيلت في المجلس الآخر.

وكذلك الحال فيما إذا لم يعلم تعدد المجلس إلا أنه لم يعلم أيضاً اتحاده، وذلك لأن الغالب في مثل هذه الحالة التعدد، ويأتي فيه ما ذكرناه من الجواز.

وإن علم اتحاد المجلس، فاما أن يكون الذين سكتوا عن الزيادة، ولم يرووها عدداً لا يجوز عليهم أن يذهلوا عن الزيادة، أو لا يكونوا كذلك.

فإن كانوا ممن لا يجوز عليهم أن يغفلوا عما زاده الواحد، ردت تلك الزيادة، وهذا لا يقدح في عدالة الراوي، ويحمل الأمر على أنه قد سمعها من غير رسول الله - ﷺ -، وظن أنه قد سمعها منه.

وإن كانوا ممن يجوز عليهم الغفلة عن الزيادة، فهذه الزيادة اما أن تكون مغيرة للاعراب المغير للحكم، أو لا تكون.

فإن لم تكن مغيرة للاعراب والحكم قبلت ممن زادها، وحمل أمر من سكت عنها على الذهول والغفلة.

إلا إذا كانوا مع غفلتهم أضبط ممن زادها، وفي هذه الحالة يتعارضان، ويلجأ إلى الترجيح

وإن كانت الزيادة مغيرة للاعراب والحكم، كما لو روى أحدهما: أدوا عن كل حر أو عبد صـعا من بر، وروى الثاني: أدوا عن كل حر أو عبد نصف صاع من بر، ففي هذه الحالة لا تقبل الزيادة، بل يقع التعارض، ويلجأ إلى الترجيح.

زيادة الراوي على نفسه:

ما ذكرناه في الفقرة السابقة هو ما يقع بين راويين، وأما هنا فالـراوي نفسه يروي الرواية تارة بدون زيادة، ، ويرويها تارة أخرى مع الزيادة.

والحكم في هذه الحالة كالحكم في حالة تعدد الرواية من راويين، فيفصل بين اتحاد سماعها من الذي روى وتعدده.

فإن أسند السماع لمجلسين قبلت، وإن أسنده لمجلس واحد فقيل: العبرة بكثرة مرات الرواية، وقيل تقبل مطلقاً، وقيل بالوقف والتعارض.

الاسناد والارسال:[٢١٣]

إذا ذكر بعض الرواة الخبر مسنداً، وبعضهم مرسلاً، أو ذكره بعضهم مرفوعاً وبعضهم موقوفاً، فالكلام فيه كالكلام في الزيادة.

٦ ـ حذف بعض الخبر:[٢١٤]

إذا سمع أحد الرواة خبراً، ثم أراد نقله مختصراً، بأن يحذف بعضه، وينقل بعضه الآخر. فإن تعلق المحذوف بالمذكور، بأن كان غاية، أو سببا، أو شرطا، أو استثناء، أو صفة، لم يجز الحذف، وحرم على الراوي النقصان من الحديث، لبطلان المقصود به حينئذ.

وذلك كقوله عليه الصلاة والسلام: «لا تبيعوا الذهب بالذهب، ولا الفضة بالفضة، إلا سواء بسواء» فترك الاستثناء «إلا سواء بسواء».

---

(٢١٣) جمع الجوامع: ١٤٣/٢، التبصرة: ٣٢٥.

(٢١٤) جمع الجوامع: ١٤٤/٢.

وكنهيه عليه الصلاة والسلام «عن بيع التمر حتى يزهي فترك الغاية حتى يزهي».

وكقوله عليه الصلاة والسلام: «في الغنم السائمة الزكاة» فيترك الصفة وهي (السائمة).

وكذلك الحكم فيما إذا ترك ما فيه بيان مجمل، أو تخصيص عام، أو تقييد مطلق، أو بيان نسخ.

وأما إذا لم يتعلق المحذوف بالمذكور فالأفضل عدم حذفه اتفاقاً، إلا أنه إذا حذف لم يحرم.

وذلك كقوله - ﷺ -: «المؤمنون تتكافؤ دماؤهم، ويسعى بذمتهم أدناهم» فلو حذف أحد الجملتين لم يحرم، لأنه لا تعلق لأحد الجملتين أو الحكمين بالآخر.

٧ - حمل الصحابي الخبر على أحد معانيه:[٢١٥]

إذا روى الصحابي خبراً، له معنيان متنافيان، كالقرء، له معنيان متنافيان، وهما الطهر والحيض، ثم حمله الصحابي على أحد هذين المعنيين، الحيض أو الطهر، فالصحيح وجوب حمل الخبر عليه، لأن الظاهر أنه لا يحمله عليه إلا لقرينة تدل عليه، لمشاهدته لصاحب الشريعة - ﷺ -، واطلاعه على أسرار التشريع.

ومن ذلك حمل ابن عمر رضي الله عنهما التفرق في حديث خيار المجلس، على التفرق بالأبدان.

وأما إذا لم يكن المعنيان متنافيين، فحكمه في هذه الحالة حكم المشترك اللفظي، فنحمله على معنييه احتياطاً، حمله الراوي على أحدهما أو عليهما معاً.

وأما إذا حمل الصحابي الحديث على غير ظاهره، كأن حمل اللفظ على معناه المجازي دون الحقيقي، ولا قرينة، فالأصح أنه لا يقبل حمله، عملاً

---

(٢١٥) جمع الجوامع: ٢/١٤٥.

بظاهر الحديث .

وللمسألة مساس بقول الراوي هل هو حجة أم لا ، وستأتي معنا إن شاء الله في الأدلة المختلف فيها .

الحديث الصحيح

من خلال ما ذكرناه في الشروط المعتبرة في الراوي والمروي لقبول الخبر يظهر لنا أن الحديث الصحيح هو :

١ ـ ما كان سنده متصلاً .

٢ ـ وخلا من الشذوذ .

٣ ـ والعلة القادحة .

٤ ـ براوية العدل .

٥ ـ الضابط لما يرويه .

وهي الشروط المتفق عليها في الحديث المتفق على صحته .

الفصل الرابع

في

ألفاظ الرواية والتحمل

ونريد أن نتكلم في هذا الفصل على الألفاظ التي يروي بها الراوي ما تحمله من الحديث، من حيث دلالة هذه الألفاظ على سماعه المباشر ممن روى عنه، أو غير ذلك من الدلالات.

والراوي اما أن يكون صحابياً أو غير صحابي، ولكل منهما مستند في نقل الخبر، ولهذا المستند درجات.

١ - مستند الصحابي[٢١٦]:

ينقسم مستند الصحابي في التحمل الى قسمين، قسم لا خلاف فيه، لكونه لا يحتمل غير ما يدل عليه اللفظ، لصراحته في السماع المباشر، الذي لا واسطة فيه، وقسم فيه خلاف لاحتماله الواسطة.

القسم الأول: وهو أعلى درجات نقل الخبر، وذلك كقول الصحابي: حدثني رسول الله - ﷺ -، أو أخبرني، أو شافهني، أو سمعته يقول، أو رأيته يفعل، أو ما شابه هذا.

القسم الثاني: وهو دون الأول لما ذكرناه من احتمال الواسطة بينه وبين رسول الله - ﷺ -، لعدم دلالة اللفظ صراحة على التحمل أو السماع المباشر، والصحيح أنه محمول على السماع، ويحتج به، وهو درجات تتفاوت في القوة والخلاف حسب ترتيبها.

---

(٢١٦) جمع الجوامع: ١٧٣/٢، المحصول: ٦٣٧/١، الأحكام: ١٣٦/٢.

١ ـ أن يقول: قال رسول الله ـ ﷺ ـ .

٢ ـ أمر رسول الله ـ ﷺ ـ بكذا، أو نهى عن كذا .

٣ ـ أن يقول: أمرنا بكذا، أو نهينا عن كذا، أو أوجب كذا، أو حزم كذا، أو رخص في كذا، ببناء الصيغة للمفعول في الجميع .

٤ ـ أن يقول: من السنة كذا، أو جرت السنة على كذا، أو مضت السنة بكذا .

٥ ـ أن يقول: كنا نفعل في عهده ـ ﷺ ـ كذا، أو كان الناس يفعلون، في عهده ـ ﷺ ـ كذا، فالظاهر أن رسول الله ـ ﷺ ـ قد أقرهم على ذلك .

٢ ـ مستند غير الصحابي:[٢١٧]

وأما مستند غير الصحابي فهو درجات أيضاً تتفاوت حسب ترتيبها الآتي، ونذكر منها:

١ ـ وهي أعلى درجات التحمل أن يسمع الحديث من لفظ الشيخ، قراءة أو املاء، فان قصد الشيخ اسماعه وحده، أو اسماعه مع غيره، جاز له أن يقول: حدثني، أو حدثنا، أو أخبرني، أو أخبرنا .

والا بأن لم يقصد الشيخ اسماعه، فلا يجوز ذلك، بل يقول. قال فلان كذا وأنا أسمع، أو حدث بكذا، أو سمعته يقول كذا، أو ما قارب هذا .

٢ ـ ان يقرأ التلميذ على الشيخ، والشيخ يسمعه، وفي هذه الحالة يقول أيضاً: حدثني، أو أخبرني، أو سمعته .

وقد يفصل المحدثون بين لفظ حدثني وأخبرني، كما هو معروف .

٣ ـ أن يسمع الراوي قراءة غيره على الشيخ، والشيخ يسمع، ويقول

---

(٢١٧) الأحكام: ١٤١/٢، المحصول: ٦٤٣/١، جمع الجوامع: ١٧٤/٢ .

في هذه الحالة حدثنا وأخبرنا قراءة عليه، ويجوز أن يقول: حدثنا، بدون قوله قراءة عليه، وان كانت الأولى أصح وأولى للتمييز.

٤ ـ الاجازة: وهي أن يقول الشيخ للتلميذ: أجزت لك أن تروي عني هذا الحديث، أو هذا الكتاب، أو هذه الكتب.

وأعلى درجاتها أن تقترن بالمناولة، كأن يدفع الشيخ أصل سماعة، أو فرعاً مقابلاً به الى التلميذ، ويقول له: أجزت لك روايته عني.

والاجازة أنواع هي:

أ ـ اجازة خاص في خاص، نحو أجزت لك رواية البخاري.

ب ـ اجازة خاص في عام، نحو أجزت لك رواية جميع مسموعاتي.

جـ ـ اجازة عام في خاص، نحو أجزت لمن أدركني رواية مسلم.

د ـ اجازة عام في عام، نحو أجزت من عاصرني رواية جميع مسموعاتي.

٥ ـ المناولة من غير اجازة: وهي أن يناول الشيخ التلميذ صحيفة ويقول: هذا سماعي، الا انه لا يجيزه في روايته عنه، وعلى ذلك لا تجوز الرواية بها على الصحيح.

٦ ـ الوصية: كأن يوصي الشيخ بكتاب من كتبه، أو بجميع كتبه، لتلميذه، أو لتلاميذه، عند السفر أو الموت.

٧ ـ الوجادة: كأن يجد التلميذ كتاباً أو حديثاً بخط شيخ معروف، وتجوز الرواية بها اذا وثق بخط الشيخ واطمأن اليه.



الكتابُ الثالث

في

الإجماع

الإجماع

هو المصدر الثالث من مصادر التشريع المتفق عليها، وهذا الترتيب انما هو من حيث الحجية، وأما ترتيبه الزمني فهو الرابع، وذلك لأن الاجماع لا ينعقد في زمن الرسول - ﷺ -، كما سنرى ذلك أثناء الكلام على تعريفه، فمن شروطه أن يكون بعد عصره عليه الصلاة والسلام، بخلاف القياس الذي ينعقد في عصره، فمن حيث الترتيب الزمني يقدم القياس على الاجماع فيكون هو المصدر الثالث والاجماع المصدر الرابع.

وسيكون بحثنا فيه على ثلاثة أبواب.

الباب الأول في تعريفه وامكانه وحجيته.

الباب الثاني في شروطه.

الباب الثالث في أنواعه.



الباب الأول

في

تعريف الإجماع وحجّيته

ويشتمل على فصلين:

الفصل الأول: في تعريفه.

الفصل الثاني: في امكانه وحجيته.



الفصل الأول

في

تعريف الإجماع

الاجماع لغة: هو العزم، يقال: أجمع فلان على كذا، اذا عزم عليه، وقد يتعدى بدون حرف الجر، فيقال: أجمع فلان كذا، بمعنى عزم، ومنه قوله تعالى: ﴿فأجمعوا أمركم﴾ أي: اعزموا، وقوله ـ ﷺ ـ: «لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل».

ويأتي بمعنى الاتفاق، يقال: أجمع القوم على كذا، أي: اتفقوا عليه.

وأما اصطلاحاً: فهو اتفاق المجتهدين، من أمة محمد ـ ﷺ ـ على أمر من الأمور، في عصر غير عصر الرسول.[218]

شرح التعريف:

١ ـ الاتفاق: هو الاشتراك في الاعتقاد، أو القول، أو الفعل.

٢ ـ المجتهدون: قيد يخرج به اتفاق غيرهم من العوام، فلا عبرة به، ولا بوفاقهم ولا بخلافهم.

والمجتهد من بلغ رتبة الاجتهاد، على ما سيأتي في مباحث الاجتهاد والتقليد.

ومن اعتبر اتفاق الأمة، ولم يقيد الاتفاق بالمجتهدين، فانما مراده ما ذكرناه، لأن غير المجتهد لا يسند اليه أمر التشريع في حال من الأحوال، فلا بد من اعتبار الاجتهاد، ذكر في التعريف أم لم يذكر.

---

(٢١٨) المحصول: ٤/٢٠، نهاية السول: ٢/٢٧٣

والألف واللام في المجتهدين للاستغراق، فيجب اتفاق جميع المجتهدين، ولا ينعقد الاجماع مع خلاف بعضهم، ولو كان المخالف واحداً.

٣ ـ من أمة محمد ـ ﷺ ـ: هذا قيد يخرج به اتفاق غيرهم من مجتهدي الأمم السابقة، كاليهود، والنصارى، وغيرهم، فان اتفاقهم ليس باجماع.

فيجب أن يكون المجمعون من المسلمين، ومن كفرناه ببدعته فانا نلحقه بالمجتهدين من غير المسلمين، ولا عبرة بوفاقه ولا بخلافه.

٤ ـ على أمر من الأمور: سواء أكان هذا الأمر شرعيا، كحل البيع، وحرمة الربا، أم لغويا ككون الفاء للتعقيب، أم عقليا، كحدوث العالم، أم دنيويا، كآراء المجتهدين في تدبير أمور الحرب.

وقيل: يختص الاجماع بالأمور الشرعية، واللغوية، دون العقلية والدنيوية.

٥ ـ في عصر غير عصر رسول الله ـ ﷺ ـ: وهذا القيد لاخراج الاجماع في عصره، فانه لا ينعقد، لأن المجتهدين لو فرض أنهم اجتمعوا، فلا بد أن يكون فيهم رسول الله ـ ﷺ ـ، فان وافقهم على ما ذهبوا اليه، فالقول قوله، ويكون هو الحجة، لا اجماعهم، وان خالفهم فالعبرة بقوله: ولا عبرة بخلافهم ولذلك لا يتصور الاجماع في عصره ـ ﷺ ـ.

وأما بعد عصره، فالعصور جميعا سواء في امكانية الاجماع وحجيته، لا فرق بين عصر الصحابة وعصر غيرهم من الناس.

الفَصْلُ الثَّانِي

في

إمْكَانِيَّتِهِ وَحُجِّيَّتِهِ

١ - امكانية الاجماع:[219]

الاجماع ممكن في نفسه، وليس في العقل ما يمنع من وقوعه أو يحيله، ولا عبرة بمخالفة النظام في امكان انعقاده عادة.

وما قاله من أن اطباق الأمة - على كثرة عددها - على حكم واحد، مع اختلاف القرائح، وتباين الفطن، مستحيل، كاستحالة إطباق أهلِ مِصْرٍ عظيمٍ كبغداد مثلا، على طعام واحد - مردود بأنه لا جامع يجمع الناس مع اختلاف شهواتهم على طعام واحد، بخلاف الاجماع على الحكم الشرعي اذ يجمعهم عليه النص والدليل.

ويمكن أن يتصور ذلك في كل عصر، بأن يرسل الخليفة الى المجتهدين في عصره، ويجمعهم في مكان واحد، ويعرض عليهم الوقائع والحوادث، ليدلوا فيها باجتهاداتهم، وقد تتفق كلمتهم على الحكم، فيكون الاجماع.

وإذا تصور على هذه الحالة سهل طريق العلم به، والا فيعرف عن طريق النقل عن جملة المجتهدين، بأن ينقل عن كل واحد منهم بأنه أفتى في المسألة الفلانية بكذا، وهم في عصر واحد، وهذا هو غالب المسائل التي

---

(٢١٩) التبصرة: ٣٤٩، اللمع: ٤٩، البرهان: ١/٦٧٥، المستصفى: ١/١٧٣، المنخول: ٣٠٣، المعتمد: ٢/٤٥٨، المسودة: ٣١٥، التمهيد: ٤٥١، الأحكام: ١/٢٨٢ و ٢٨٦ - ٣٢١، منتهى السول: ١/٥٠، المنتهى: ٣٧، رفع الحاجب: ١/ق ١٦٣ - ب، المحصول: ٤/٤٦، الإبهاج ونهاية السول: ٢/٢٣٣، جمع الجوامع: ٢/١٩٥، السرخسي: ١/٢٩٥، فواتح الرحموت: ٢/٢١١.

ينقل فيها الاجماع، والتي صنفت فيها الكتب المستقلة.

٢ ـ حجية الاجماع:

الاجماع هو المصدر الرئيسي الثالث من مصادر التشريع المتفق عليها عند المسلمين، بعد كتاب الله وسنة رسول الله ـ ﷺ ـ.

وهو حصن هذا الدين الحصين، وسوره المنيع، وهو الذي وقف في وجه أصحاب الشهوات والأهواء، وردهم على أدبارهم، فلم يستطيعوا لهذا الدين كيدا، ولم يجدوا لمآربهم وشهواتهم سبيلا.

ولولا الاجماع، لكثرت الأطماع، وتشعبت السبل، وخاض الناس في متاهات لا تلوح من خلالها للهداية بارقة، ولوصلوا لدرجة العبث بأركان هذا الدين وأسسه وقواعده.

ان كثيرا من الفرائض المتفق على فرضيتها قد ثبت بأخبار الآحاد، التي تقبل التأويل، ولا تفيد الا الظن، ومع ذلك نرى الأمة متفقة على تكفير جاحدها أو مؤولها، وما ذلك الا للاجماع.

ونرى كثيرا من الأحاديث والآيات، تحتمل التأويلات البعيدة، لدلالتها الظنية، الا أننا نمنع هذه التأويلات ونحكم على مرتكبها بالفسق والزندقة والضلال، وما ذلك الا للاجماع.

وعندما عجز اعداء الأمة عن الوصول الى أهدافهم بسبب هذا المانع القوي، عمدوا الى اثارة الشبهات في وجه الاجماع، وأخذوا يشيرون في كل مناسبة الى التشكيك فيه، واضعاف هيبته في قلوب المسلمين.

فاذا ما وصلوا الى هدفهم من تصديع هذه الصخرة الصلبة المنيعة، هان عليهم عند ذلك الانحراف بالمسلمين الى حيث الهاوية.

فان دلالات الأدلة في غالبيتها ظنية، والاجماع الذي كان مانعا من تأويلها حسب شهواتهم قد تصدع وانهدم، ولذلك لم يعد هناك ما يقف في وجههم، فيخلو لهم الجو، ويسهل امامهم طريق التضليل والتشكيك.

وقد اتخذوا لأنفسهم في بلاد المسلمين قواعد من المسلمين أنفسهم،

لقنوهم مثل هذه المبادىء، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، الى أن صاروا يلهجون بها بالنيابة عنهم، وتلقاها عنهم بعض العامة لحسن الظن بهم.

وبعد ذلك أتوا بعظائم ما كان لهم أن يأتوا بمثلها وحجية الاجماع قائمة، فذهب بعضهم الى تأويل معجزات الأنبياء جميعا بما يتفق مع العقل المادي المعاصر: مما يأباه منطق الدين وترفضه بديهياته.

بل أوّل كل أمر لا يمكن للعقل فهمه واستيعابه من أمور الغيب.

وأنكر آخر نزول عيسى بن مريم في آخر الزمان، وأوّل ما في القرآن والحديث المتواتر من التصريح بنزوله، بعد أن مهد لذلك بتوهين حجية الاجماع.

ووصل الأمر ببعضهم الى قصر صلاة المغرب في السفر، وصلاها ركعتين....؟ وليس بعد هذا الضلال من ضلال، الا أن الاجماع لهم بالمرصاد...

ولولا ما رسمته في هذا الكتاب من منهج الاختصار لأطنبت في سرد ما تشيب له الرؤوس من تخرصات أولئك المنحرفين المارقين التي حرفوا بها اجماع الأمة، بل ربما خرجوا بها من الملة.. والله المستعان.

٣ - دليل حجية الاجماع:

لقد استدل الاصوليون على حجية الاجماع بأدلة كثيرة من كتاب الله، وسنة رسول الله - ﷺ - وسأكتفي بذكر أهمها.

فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا﴾.

فتواعد الله تعالى على مخالفة سبيل المؤمنين، فدل على وجوب اتباع سبيلهم، وحرمة مخالفته، وسبيل المؤمنين هو ما أجمعوا عليه والتزموه.

وأما من السنة فما تظاهر من الأحاديث عن رسول الله - ﷺ - أن هذه الأمة لا تجتمع على الضلالة والخطأ، فمن ذلك:

ما رواه الترمذي، وابن ماجة، وأبو داود، والـدارقطني، والحاكم، والحافظ الضياء في المختار، من قوله - ﷺ -: «لا تجتمع أمتي على ضلالة» وفي رواية «على الخطأ».

وما رواه أحمد، والبزار، والطيالسي، والطبراني، وأبو نعيم، والبيهقي، من قوله - ﷺ -: «ما رآه المسلمون حسنا، فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون قبيحا، فهو عند الله قبيح».

وما رواه البخاري، ومسلم، والنسائي، والدارمي، وأحمد، من قوله - ﷺ -: «من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية».

وما رواه الترمذي في النهي عن الشذوذ من قوله - ﷺ -: «من شذ شذ في النار».

وما رواه ابن ماجه وأحمد من قوله - ﷺ -: «عليكم بالسواد الأعظم».

وغير ذلك من الأحاديث الصريحة الصحيحة التي لا داعي للاطالة بذكرها، والدالة على صحة الاجماع، ووجوب اتباع ما اتفقت عليه الأمة، والتحذير من الشذوذ عنها، والفرار منها.

٤ - القطعية والظنية في حجية الاجماع:

ذكرنا في الفقرة السابقة أن الاجماع حجة شرعية يجب العمل بها، ثم عرفنا دليل الحجية، وبقي أن نعرف هل حجيـة الاجماع قطعية أم ظنية؟

الصحيح الذي عليه الجمهور أن حجية الاجماع قطعية، كحجية الكتاب والسنة، تثبت به الأحكام شرعا على سبيل اليقين، ويقدم على غيره من الأدلة الظنية ان عارضته.

وسواء في ذلك الاجماع الذي بلغ عدد المجمعين فيه عدد التواتر، والاجماع الذي لم يبلغ عدد المجمعين فيه هذا المبلغ، لأن الدليل الدال على حجية الاجماع لم يقيده بعدد التواتر.

والدليل على القطعية في حجيته أن العلماء المعتبرين، والأئمة المجتهدين

قد اتفقوا على القطع بتخطئة مخالف الاجماع، ويستحيل في العادة أن يجتمع مثل هذا العدد من الأئمة المجتهدين والعلماء والمعتبرين على أمر شرعي من غير دليل قاطع فيه، ولذلك وجب بحكم العادة وجود نص قاطع يدل على القطع بتخطئة المخالف للاجماع.

ولا يقال: كيف تستفاد حجة قطعية من دليل ظني، وذلك لأن ما ذكرناه من الدليل لم يفد غير الظن، اما في الدلالة، واما في الثبوت.

لأن وقوع الظن مقطوع به، ووجوب العمل عنده مقطوع به، تلقيا من اجماع قاطع.

وهذا كوجوب الاتمام في الصلاة على المقيم، اذا تحققت اقامته بخبر الواحد العدل. فهذا الخبر وان كان لا يفيد الا الظن، الا أن وجوب اتمام الصلاة بسببه قطعي.

وكذلك العمل بأخبار الآحاد في السنن، فانها لا تفيد الا الظن، ومع ذلك فالعمل بهذا الظن قطعي عند وقوعه.

وهذا القطع انما هو في الاجماع القولي، وأما الاجماع السكوتي، والاجماع الذي ندر به المخالف ـ على القول بحجيتها ـ فانما هي حجة ظنية، لوقوع الخلاف فيها.

٥ ـ طرق ثبوت الاجماع:

ان الطريق الى اثبات الاجماع، كالطريق الى اثبات السنة، فكما أن السنة تثبت بالتواتر والآحاد، كذلك الاجماع يثبت بالنقل المتواتر والآحاد.

أما الاجماع الذي نقل الينا نقلا متواترا، فلا خلاف في حجيته وثبوته، والخلاف فيما نقل آحادا، والصحيح المعول عليه أن الاجماع يثبت بنقل الواحد العدل، لأنه من المسائل الشرعية، وطريق ثبوته طريق ثبوتها، فكما أن الأخبار والفروع تثبت بنقل الواحد المفيد لغلبة الظن كذلك الاجماع يثبت به.

٦ ـ الأحكام التي تثبت بالاجماع:

ان جميع الأحكام قابلة للثبوت بالاجماع، سواء أكانت شرعية، كحل

البيع، أم لغوية ككون الفاء للتعقيب، أم عقلية كافتقار الأعراض لجسم تقوم فيه، أم دنيوية كتدبير أمر الحروب وغير ذلك.

والشرط في ذلك أن لا يتوقف العلم بكون الاجماع حجة على العلم بذلك الحكم الذي أثبتناه بالاجماع، والا لزم الدور.

فلا يجوز اثبات وجود الله بالاجماع، لأن حجية الاجماع متوقفة على الايمان بالله، ورسله، وكتبه، وعن طريق هذا الايمان عرفنا أن الاجماع حجة بما ثبت في الكتاب، وعلى لسان الرسول - ﷺ -، فلا يمكن أن نثبت وجود الله بالاجماع، والا لزم الدور الباطل.

ويجوز أن نثبت به حدوث العالم، ووحدانية المحدث وهو الله تعالى، لأن العلم بكون الاجماع حجة لا يتوقف على العلم بهما.

الباب الثاني

في

شروط الإجماع

ما يعتبر من الشروط في صحة الاجماع وما لا يعتبر

لقد مر معنا أثناء الكلام على تعريف الاجماع بعض الشروط المعتبرة في صحته، كقيود وضوابط لتصوره، ولذلك سوف أشير اليها هنا على سبيل الاجمال، وأعقبها بذكر بقية الشروط التي لم نتطرق لذكرها، أو ذكرناها على سبيل الاجمال.

١ - **أن يكون المجمعون من المجتهدين،** فلا عبرة بوفاق العوام ولا بخلافهم.

٢ - **أن يكون المجمعون من المسلمين.**

٣ - **أن يكون الاجماع بعد عصر رسول الله - ﷺ -.**

٤ - **اتفاق جميع المجتهدين:**(٢٢٠)

وهذا شرط معتبر في صحة الاجماع، فلو لم يتفق جميع المجتهدين بأن خالف بعضهم في الحكم الذي يراد الاجماع عليه، لم ينعقد الاجماع على الصحيح عند الجمهور.

وسواء في ذلك أندر المخالف كالواحد، أو كثر.

وسواء في ذلك ما كان في أصول الدين أو فروعه.

فاذا انخرم الاجماع ولم ينعقد للمخالفة المذكورة، لا يكون حجة، ولو كان الأكثرون على القول به.

---

(٢٢٠) المستصفى: ٢٠٢/١، المنخول: ٣١٠، الأحكام: ٣٣٦/١، المحصول: ٢٥٧/٤، الإبهاج ونهاية السول: ٢٥٦/٢، المعتمد: ٤٨٦/٢، التبصرة: ٣٦١، جمع الجوامع: ١٧٨/٢.

٥ ـ اجماع الواحد:[٢٢١]

وبناء على ما ذكرناه من ضرورة اتفاق جميع المجتهدين نعلم أنه لو لم يكن في العصر الا مجتهد واحد، لم ينعقد الاجماع بقوله، وأقل ما يقع به الاتفاق من مجتهدي الأمة اثنان فما فوق.

وذلك لأن النصوص الواردة في حجية الاجماع انما هي في الأمة وليست في الواحد، أما الواحد فلا يعصم عن الخطأ.

٦ ـ عدد التواتر في المجمعين:[٢٢٢]

وهل يشترط في المجمعين حتى يحتج باجماعهم أن يبلغوا عدد التواتر؟

الصحيح الذي عليه الجمهور أنه لا يشترط ذلك، حيث لم تتعرض له النّصوص، ونحن انما نحتاج الى التواتر للقطع بصحة الخبر، وما هنا ليس كذلك، اذ ليس فيه اخبار عن أمر، وانما هو اتفاق على حكم شرعي لا يحتاج في صحته الى عدد التواتر.

٧ ـ اعتبار من سيوجد من المجتهدين:[٢٢٣]

والمراد بالمجتهدين الذين يجب اتفاقهم، من كان موجوداً وقت وقوع الحادثة، أو طرح المسألة، ولا عبرة بمن سيوجد في المستقبل من المجتهدين، بل عليهم ان وجدوا الاتباع.

ولو شرطنا اعتبار من سيوجد من المجتهدين في الأمة لما انعقد اجماع قط.

٨ ـ المعتبر من المجتهدين أهل الفن:[٢٢٤]

بناء على ما ذكرناه من اشتراط اتفاق جميع المجتهدين على الحكم، يجب أن يكون الجميع من أهل الفن الذي يطلب الاجماع فيه، ففي الفقه يجب

---

(٢٢١) جمع الجوامع: ٢/١٨١، الأحكام: ١/٣٦١.

(٢٢٢) المحصول: ٤/٢٨٣، الأحكام: ١/٣٥٨، المستصفى: ١/١٨٨.

(٢٢٣) البرهان: ١/٧٢٢.

(٢٢٤) المحصول: ٤/٢٨١.

أن يكونوا جميعا من الفقهاء، وفي الأصول يجب أن يكون الجميع من الأصوليين، وفي النحو يجب أن يكون الجميع من النحويين وهكذا.

ولا نعني باتفاق جميع المجتهدين، اتفاق كل المجتهدين في جميع الفنون على حكم الواقعة الواحدة، ولو كانت مخالفة لفنهم، فالمعتبر في كل فن أهله، ومن لم يكن من أهل الفن فهو كالعامي بالنسبة لأهله، ولو كان مجتهدا في فنه.

وقيل: يعتبر في الفقه الأصولي، وقيل: العكس.

٩ - العدالة:[٢٢٥]

قد ذكرنا أثناء الكلام على التعريف أن الاسلام شرط في المجمعين لينعقد الاجماع، فخرج بذلك الكفرة، ومن كفرناه ببدعته وان كان من أهل القبلة.

وأما ان لم نكفره ببدعته، فمن اعتبر العدالة شرطا في صحة الاجماع، لم يعتبر خلافه ولا وفاقه.

ومن لم يعتبرها ـ وهو الأصح عند الجمهور ـ اعتبر رأيه في الاجماع، لأنه من المؤمنين، ولم يخرج ببدعته من الملة، فان خالف المجتهدين في عصره لم ينعقد الاجماع بخلافه.

١٠ـ مستند الاجماع:[٢٢٦]

لا بد لكل اجماع من مستند شرعي يستند اليه، وذلك لأن الفتوى بدون مستند شرعي خطأ، والأمة معصومة عنه.

وما قيل من أن الله قد يلهم الأمة الاتفاق على الصواب، ولا حاجة الى مستند، انما هو كلام ساقط، لا يعول عليه، ولا يلتفت اليه.

---

(٢٢٥) جمع الجوامع: ١٧٧/٢، الأحكام: ٣٢٦/١، المستصفى: ١٨٣/١.
(٢٢٦) جمع الجوامع: ١٩٥/٢، الأحكام: ٣٧٤/١، المحصول: ٢٦٥/٤، المعتمد: ٥٢٠/٢.

وهذا المستند قد يكون نصا صحيحا صريحا، من الكتاب أو السنة، وقد يكون ظاهرا .

وقد ينقل مع الاجماع، فنطلع عليه، وقد لا ينقل، ويكتفي عنه بالاجماع .

وهل يجوز أن ينعقد الاجماع عن قياس؟[٢٢٧]

الصحيح عند الجمهور أنه يصح أن يكون عن قياس، وأنه واقع فعلا، وذلك كالاجماع على تحريم شحم الخنزير قياسا على لحمه، والاجماع على اراقة الزيت ونحوه اذا ماتت فيه الفأرة قياسا على السمن .

والاجماع على امامة أبي بكر الصديق قياسا على تقديمه في الصلاة .

والاجماع على قتال مانعي الزكاة قياسا على الصلاة .

والاجماع على تقويم الأمة في العتق قياسا على العبد . وغير ذلك من المسائل التي أجمعت عليها الأمة، وكان مستند اجماعها القياس .

١١- انقراض العصر:[٢٢٨]

بناء على ما ذكرناه من اشتراط اتفاق جميع المجتهدين حتى يصح الاجماع، هل يشترط أن يموتوا جميعا ليستقر الاجماع الذي انعقد بوفاقهم؟

الصحيح أنه لا يشترط موتهم جميعا لانعقاده واستقراره، كما لا يشترط موت غالبهم .

وذلك لأن الدليل الدال على حجية الاجماع لم يشترط أكثر من اتفاقهم على الحكم، والقول باشتراط موتهم لا دليل عليه .

إلا أنه اذا كان الاجماع ظنيا، كالاجماع السكوتي، لا بد من استمرار

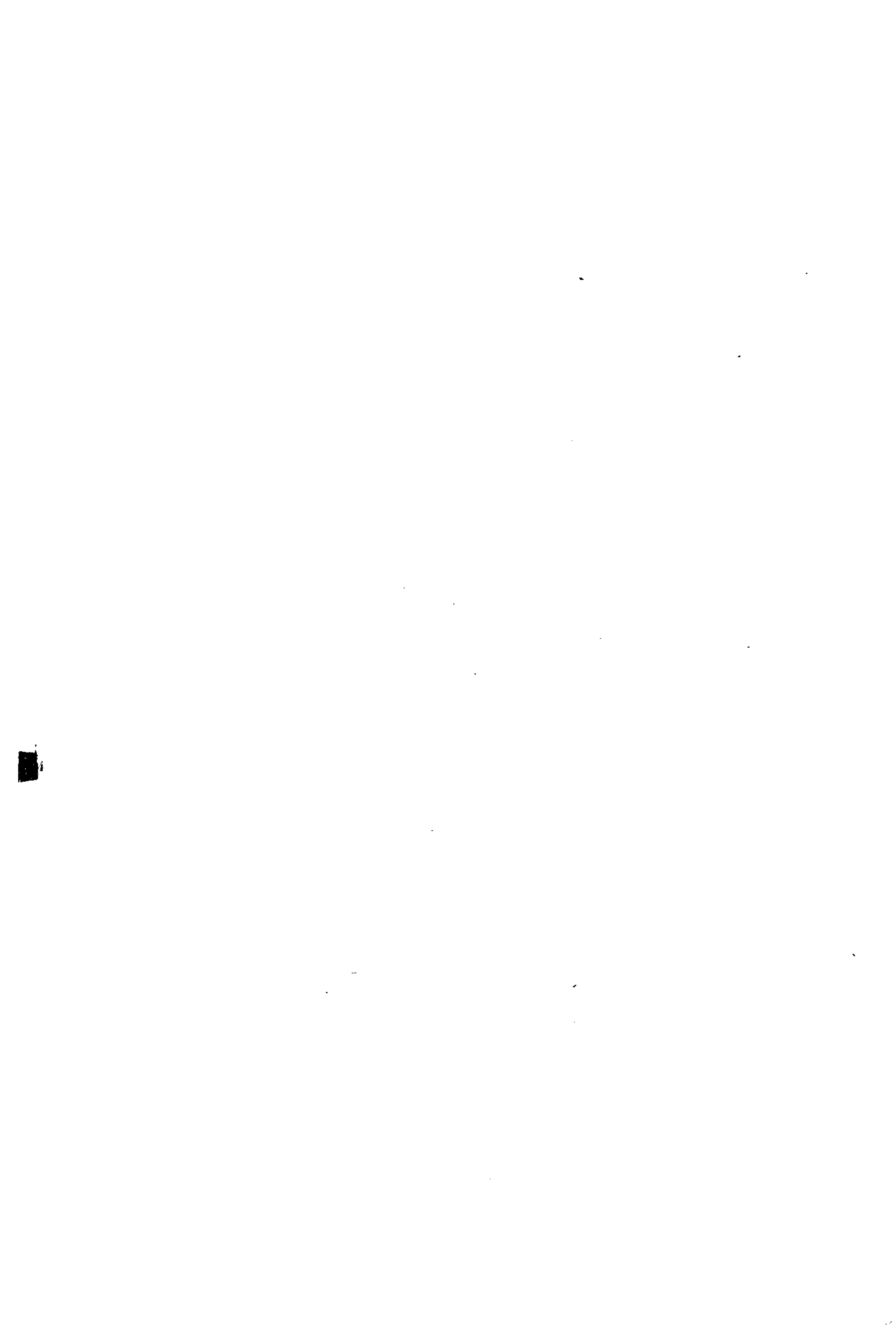
---

(٢٢٧) انظر شرحنا على التبصرة: ٣٧٢ .

(٢٢٨) البرهان: ١/٦٩٢، التبصرة: ٣٧٥، المستصفى: ١/١٩٢، المنخول: ٣١٧، المعتمد: ٢/٥٠٢، الأحكام: ١/٣٦٦، المنتهى: ٦٣، اللمع: ٥٠، المحصول: ٤/٢٠٦، جمع الجوامع: ٢/١٨١ .

مدة من الزمان ـ يرجع في مقدارها الى العرف ـ يعرف من خلالها استقرار الاجماع وثباته، لاحتمال أن يبوح أحد المجتهدين بما يخالف ما فهم من الاجماع في حالة سكوتهم.

ولا يشترط فيه موتهم، أو موت أغلبهم، على الصحيح، كما لا يشترط هذا التمادي من الزمان في صحة الاجماع والله أعلم.



الباب الثالث

في

أنواع الإجماع وأحكامه

وفيه فصلان:

الفصل الأول: في أنواع الاجماع.

الفصل الثاني: في أحكام الاجماع.



الفَصْلُ الأوّل

في

أنوَاع الإجْمَاع

ونعني بأنواع الاجماع في هذا الفصل، الصور التي يمكن أن يتمثل فيها الاجماع، سواء أكانت مقبولة أم مردودة.

وتعدد صور الاجماع اما أن يكون بسبب المجمعين، كاجماع الصحابة، وأهل المدينة، أو الحرمين، وما شابه هذا، واما أن يكون بسبب كيفية الاجماع، من القول، أو الفعل، أو السكوت.

١ ـ اجماع الصحابة:[٢٢٩]

اتفق القائلون بحجية الاجماع على حجية اجماع الصحابة، لما لهم من الخصوصيات والمزايا، مع امكان حصرهم، أو حصر المجتهدين منهم.

الا أن هذا لا يعني أن الاجماع مختص بهم، دون غيرهم من أهل العصور الأخرى، فالصحابة وغيرهم في حجية الاجماع سواء.

فكما يحتج باجماعهم، يحتج باجماع غيرهم، في كل عصر من العصور، ما دام المجمعون من المجتهدين.

وما زعمه داود الظاهري من اختصاص الاجماع بهم، وانحصاره فيهم، تحكم لا دليل عليه.

---

(٢٢٩) التبصرة: ٣٥٩، اللمع: ٥٠، البرهان: ١/٧٢٠، المستصفى: ١/١٨٥، الأحكام: ١/٣٢٨، المنتهى: ٣٩، المحصول: ٤/٢٨٣، الإبهاج ونهاية السول: ٢/٢٣١، جمع الجوامع: ١/١٧٨، الأحكام لابن حزم: ٤/٥٠٩.

اذ العبرة أولا وأخيرا بصفة الاجتهاد، دون النظر الى العصر أو المزيه الخاصة، فحيثما وجد المجتهدون مجمعين، وجد الاجماع، وحيثما خالف الواحد منهم، انخرم الاجماع، أيا كانت طبقة هذا المخالف ما دام معاصرا للمجمعين.

٢ ـ التابعي يدرك الصحابة:(٢٣٠)

وبناء على ما ذكرناه من عدم اختصاص الاجماع بالصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ اذا أدرك التابعي المجتهد عصر الصحابة، وجب أن يعتبر رأيه في الاجماع، فلا يتم الا بموافقته، لأنه مجتهد، وشرط الاجماع أن يوافق فيه جميع المجتهدين، فان خالفهم انخرم الاجماع ولم ينعقد.

هذا اذا ادرك التابعي الصحابة مجتهدا وقت اجماعهم، وأما اذا أدركهم بعد أن أجمعوا، فالصحيح أنه لا يعتبر وفاقه، بناء على عدم اشتراط انقضاء العصر لثبوت الاجماع، ولأنهم عندما أجمعوا كان اجماعهم صحيحا لم يخالف فيه مجتهد.

٣ ـ اجماع الراشدين والشيخين والأئمة الأربعة:(٢٣١)

كما لا يختص الاجماع بالصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ لا ينعقد بالخلفاء الراشدين، ولا ينعقد بالشيخين أبي بكر وعمر، ولا بأهل البيت، عليّ وفاطمة والحسن والحسين، رضي الله عنهم أجمعين، ولا يعتبر اجماعهم حجة اذا خالفهم بقية المجتهدين المعاصرين.

وكذلك لا يعتبر اتفاق الأئمة الأربعة مالك والشافعي وأحمد وأبي حنيفة اجماعا لأنهم بعض المجتهدين.

٤ ـ اجماع أهل المدينة:(٢٣٢)

---

(٢٣٠) التبصرة: ٣٨٤، اللمع: ٥٠، الأحكام: ١/ ٣٤٤، المنتهى: ٤٠، المحصول: ٤/ ٢٥١.

(٢٣١) جمع الجوامع: ٢/ ١٧٩، المحصول: ٤/ ٢٤٦.

(٢٣٢) التبصرة: ٣٦٥، اللمع: ٥٠، البرهان: ١/ ٢٧٠، المستصفى: ١/ ١٨٧، المنخول: ٣١٤، الأحكام: ١/ ٣٤٩، المنتهى: ٤١، المحصول: ٤/ ٢٢٨، الإبهاج ونهاية السول: ٢/ ٢٤٣، فواتح الرحموت: ٢/ ٢٢٨.

ذهب الامام مالك رضي الله عنه الى أن اجماع اهل المدينة حجة، ومن ثم قدمه على خبر الواحد اذا عارضه .

وقد اختلف في المراد بأهل المدينة، فقيل: الصحابة والتابعون، وقيل: الفقهاء السبعة، وهم فقهاء المدينة، وقيل غير ذلك .

كما اختلفوا في المعنى المراد من الحجة، فقيل ان روايتهم متقدمة على رواية غيرهم، وقيل: هذا خاص في المنقولات المستمرة، كالاذان، والاقامة، وقيل غير ذلك .

والصواب الذي عليه الجماهير، هو انه ليس بحجة، وذلك لأنهم ليسوا كل الأمة، وانما هم بعضها، وأهل المدينة وغيرهم سواء، والبقاع لا تعصم ساكنيها .

واذا كنا لم نجعل اجماع الصحابة حجة اذا خالفهم بقية المجتهدين في عصرهم، فلأن لا يكون اجماع أهل المدينة حجة من باب أولى .

ولنا الى هذا الموضوع رجعة وتفصيل ان شاء الله في بحث الأدلة المختلف فيها في الكتاب الخامس .

وكاجماع أهل المدينة اجماع غيرهم من أهل الحرمين، والمصرين البصرة والكوفة .

٥ ـ الاجماع الفعلي:[٢٣٣]

وهو أن يطبق مجتهدو عصر على فعل ما من الافعال، فان من يرى هذا، أو يعلمه يقطع بجواز ما أقدموا عليه من الفعل المذكور، اذ لو لم يكن جائزاً لورد عليه الانكار ولو من واحد منهم، فكونهم اطبقوا على الفعل يدل دلالة قاطعة على جوازه .

وأما ما وراء الجواز من الندب . أو الوجوب، فان هذا لا يستفاد من اطباقهم على الفعل المذكور، لاحتماله لكل من الأمور الثلاثة، والجواز متيقن، والندب والوجوب مشكوك فيهما، والأصل براءة الذمة .

---

(٢٣٣) البرهان: ٧١٧/١ .

ولذلك لا بد للاجماع الفعلي من ضميمة القول او القرينة ليستفاد منه ما وراء الجواز من الندب أو الوجوب والله أعلم .

٦ - الاجماع السكوتي:(٢٣٤)

وهو أن يذكر بعض المجتهدين حكما، أو يفتي بمسألة، ويعلم جميع المجتهدين بهذا، فيسكتون عليه، ولا يظهر منهم انكار له، أو اقرار به.

فهل يكون سكوتهم هذا اجماعا، أم لا يكون؟

اختلف الأصوليون في هذه المسألة على أقوال، الصحيح منها أنه اجماع صحيح.

الا أنه تارة يفيد الظن، وتارة يفيد القطع، تبعا للضوابط التي سأذكرها.

فهو يفيد القطع بشروط:

١ - أن يعلم أنه قد بلغ جميع المجتهدين المعاصرين، وانتشر فيهم، ولم يبد أحد منهم انكارا له.
فاذا علم أنه لم يبلغ الجميع، فانه لا يكون اجماعا قطعا.

٢ - أن تظهر علامة الرضا على الساكتين.

٣ - أن يمضي على سماعهم الفتوى أو الحكم زمن يتمكنون فيه عادة من النظر، باستحضار الأشباه والنظائر، ونظر الفروق والموانع، ومراجعة الأدلة وغير ذلك.

٤ - أن تتكرر الفتوى على مدى الزمان الطويل، ومع ذلك لا يبدي أحد من المجتهدين الذين سكتوا خلافا لما سكت عنه.

---

(٢٣٤) التبصرة: ٣٩١، اللمع: ٤٩، البرهان: ٦٩٨/١، المستصفى: ١٩١/١، المنخول: ٣١٨، الأحكام: ٣٦١/١، المنتهى: ٤٢، رفع الحاجب: ١/ق ١٩١ـب، المحصول: ٢١٥/٤، الإبهاج ونهاية السول: ٢٥٤/٢، جمع الجوامع: ١٨٧/٢، الأم للشافعي: ١٤٣/٧، فواتح الرحموت: ٢٣٢/٢.

وأما افادته للظن فبالشروط الآتية:

١ ـ أن يبلغ الجميع، ويسكتوا عليه.
٢ ـ أن يمضي زمن يمكنهم فيه النظر.
٣ ـ أن لا تتكرر الواقعة.
٤ ـ أن لا تظهر على الساكتين علامة سخط ولا رضا.

فان سكوتهم في مثل هذه الحالة يظن منه موافقتهم على الحكم عادة.

هذا ويشترط في المسألة التي تكون فيها الفتوى، ويعتبر سكوتهم فيها اجماعا أمور:

١ ـ أن تكون من المسائل التكليفية، فان لم تكن من المسائل التكليفية، نحو زيد أفضل من عمر، فلا يكون سكوتهم اجماعا، لأنه لا داعي يدعوهم للكلام أصلا.

٢ ـ أن لا تكون المسألة من المسائل القطعية، لأن الأمر لا يحتاج في هذه الحالة للكلام أيضا، وانما سكتوا لبداهة الحكم في المسألة.

٣ ـ أن تكون الفتوى والسكوت قبل استقرار المذاهب الفقهية، فان كان السكوت بعد استقرار المذاهب، كما لو أفتى الشافعي بنقض الوضوء من لمس المرأة، لا يعتبر سكوت المجتهدين اجماعا، لأنهم انما سكتوا لعلمهم بأنه انما يفتي بمضمون المذهب المستقر، لا باجتهاد جديد يحتاج للنظر والجدل.

٧ ـ اجماع الأمة على الردة:(٢٣٥)

من الممتنع شرعا أن يرتد جميع الأمة، بأن يجمعوا على الردة، وذلك للأدلة الدالة على عصمة الله هذه الأمة من الاجتماع على الخطأ والضلال، مما ذكرناه في حجية الاجماع، والردة أكبر ضلال يمكن أن يرتكب، فالقول بجواز الاجتماع عليها، مناقض للنصوص الشرعية الواردة في عصمتها عن ذلك، أعاذنا الله وجميع المسلمين من الضلال بعد الهدى، والكفر بعد

---

(٢٣٥) جمع الجوامع: ٢/١٩٩، الأحكام: ١/٤٠٢، المحصول: ٤/٢٩٣.

الايمان.

8 ـ اتفاق الأمة على جهل ما لم تكلف به:[236]

يجوز على الصحيح أن تشترك الأمة بأسرها في عدم العلم بشيء لم تكلف به، كالتفضيل بين عمار وحذيفة عند الله تعالى، لأنه لا محذور في ذلك، اذا لا يوجد في عدم العلم بما لم يكلفوا به خطأ يتنافى مع عصمتهم، اذ العصمة في اتفاقهما على ما كلفت به، وهذا يستحيل عليها جهله.

9 ـ قول القائل لا أعلم خلافا:

اذا قال أحد الأئمة في مسألة من المسائل: لا أعلم خلافا في جوازها، أو عدمه، فالصحيح أن هذه الكلمة لا تدل على الاجماع في المسألة، وذلك لجواز أن يكون هناك خلاف الا أنه لم يعلمه، ومع هذا الاحتمال، لا تكون هذه العبارة دالة على الاجماع.

على أن الوقائع تؤيد هذا، فكم من عبارة ذكرت في هذا المعنى، وذكر بجانبها الخلاف في كتب المتأخرين، وربما اعتذروا عن قائلها بانه لم يبلغه الخلاف، أو أنه بلغه الا أنه لم يعتبره، أو غير ذلك مما لا يخفى على الناظر في كتب الفقه والخلاف.

---

(236) المحصول: 4/294، جمع الجوامع: 2/199.

الفصل الثاني

في

أحكام الإجماع

١ ـ حكم خارق الاجماع:[٢٣٧]

بما أن الاجماع مصدر من مصادر التشريع الأساسية، يعتبر خرقه حراما، شأنه في ذلك شأن بقية المصادر الرئيسية الأخرى.

وهذه الحرمة عامة في كل اجماع معتبر، وليست خاصة باجماع دون اجماع، فحيثما وجد الاجماع، وجدت الحرمة بخرقه، لأنه اتباع لغير سبيل المؤمنين، توعد الله عليه.

الا أن هذه الحرمة تتفاوت بتفاوت الاجماع في الثبوت والشهرة، فان كان الاجماع ظنيا، كالاجماع السكوتي، أو الاجماع الذي ندر فيه المخالف، فخرقه لا يعدو الحرمة والفسق.

وان كان قطعيا، كالاجماع القولي وغيره فله حالات هي:

١ ـ أن يكون الحكم المجمع عليه معلوما من الدين بالضرورة، بحيث لا يخفى على أحد، سواء أكان عالما أم ليس بعالم، كوجوب الصلاة، والصوم، والحج، والزكاة، وحرمة السرقة، والزنا، والخمر، وفي هذه الحالة يكون جاحده كافرا قطعا باتفاق العلماء، وما ورد عن بعضهم مما ظاهره وقوع الخلاف في كفره انما هو فيما لم يعلم من الدين بالضرورة لأنه

---

(٢٣٧) البرهان: ١/٧٢٤، المستصفى: ١/١٩٨، المحصول: ٤/٢٩٧، الأحكام: ١/٤٠٥، جمع الجوامع: ٢/٢٠١.

جحد أمراً غير قابل للجحود، ولا التشكيك، وجحوده هذا يؤدي الى تكذيب الشارع، وابطال الشرع.

والشرط في هذا الاجماع ليكفر جاحده أن يكون مشهورا معلوما في محل من جحده، بحيث ينسب في جهله به الى التقصير والاهمال.

٢ ـ أن يكون الحكم المجمع عليه غير معلوم من الدين بالضرورة، الا أنه مشهور بين الناس، منصوص عليه، كحل البيع، وحرمة الربا، وما أشبه ذلك، فالأصح عند الجمهور أن جاحده يكون كافرا.

٣ ـ أن يكون الحكم المجمع عليه خفيا، لا يعرفه الا الخواص من الناس، كفساد الحج بالجماع قبل الوقوف بعرفة، وكاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب، وفي هذه الحالة لا يكفر جاحده لخفائه وعدم شهرته، وليس فيه الا الحرمة، لعمومها في خرقه مطلقا، والله أعلم.

٢ ـ الخرق باحداث قول ثالث:(٢٣٨)

اذا تكلم المجتهدون في مسألة، واختلفوا فيها على قولين، واستقر الخلاف، فهل يجوز لمن يأتي بعدهم أن يحدث قولا ثالثا في المسألة، أم يعتبر احداث القول الثالث الذي لم يقل به المجمعون خرقا للاجماع، فيحرم احداثه؟

فيه خلاف

والصحيح التفصيل في القول الثالث بين ما اذا كان رافعا لما أجمعوا عليه، أو غير رافع.

فان كان القول الثالث رافعا لما أجمعوا عليه، فهو خرق للاجماع، لا يجوز احداثه، وذلك كتوريث الجد مع الاخوة، اذ ذهب بعضهم الى أنه يشارك الأخ في الميراث، وذهب بعضهم الى أنه يحوز المال كله، ويسقط الاخوة، وعلى هذين القولين تم الاجماع، فلو قال قائل باسقاط الجد

---

(٢٣٨) البرهان: ٧٠٦/١، المستصفى: ٢٠٥/١، المنخول: ٣٢٠، التبصرة: ٣٨٧، اللمع: ٥٢، المسودة: ٣٢٦، الأحكام: ٣٨٤/١، المنتهى: ٤٤، المحصول: ١٧٩/٤، الإبهاج ونهاية السول: ٢٤٧/٢.

بالاخوة، لكان محدثا لقول ثالث، لم يقل به واحد من الفريقين، ولكان هذا حراما، لأنه خرق للاجماع، اذ رفع أمرا مجمعا عليه.

وإن كان القول الثالث غير رافع لما أجمعوا عليه، فهو جائز، ولا خرق فيه، وذلك كفسخ النكاح باحد العيوب الخمسة، إذ ذهب بعضهم إلى جواز فسخ النكاح بأحد العيوب الخمسة، وقيل: لا يجوز الفسخ بشيء منها، فلو قال قائل بالفسخ في بعض العيوب دون بعض، لما كان خارقاً للاجماع، لأنه لم يرفع ما أجمعوا عليه، بل هو موافق لكل من الفريقين في بعض مقالته.

ومن هذا القبيل أكل الحيوان المذبوح بدون تسمية، إذ ذهب بعض المجتهدين إلى أن أكله جائز مطلقاً، سواء أكان ترك التسمية عمداً أم سهواً، وعليه الشافعي، وذهب بعضهم إلى حرمة الأكل منه مطلقاً، سواء أكان ترك التسمية سهواً أم عمداً، وقال أبو حنيفة يحل متروك التسمية سهواً لا عمداً، وهذا احداث قول ثالث، إلا أنه ليس خرقاً لما أجمعوا عليه، لأنه لم يرفع الحكم السابق، وإنما وافق كلا من الفريقين في بعض مقالته.

٣ ـ الخرق بالتفصيل فيما لم يفصل به:[(٢٣٩)]

هذه المسألة كالمسألة السابقة اجمالاً، وخلاصتها أنه إذا اختلف المجتهدون في مسألتين على قولين، فذهبت طائفة منها إلى حكم واحد فيهما، وذهبت الطائفة الأخرى إلى حكم آخر، فهل يجوز لمن بعدهما أن يأخذ بقول أحدهما في مسألة، وبقول الآخر في المسألة الأخرى.

في المسألة تفصيل وخلاف، وحاصلة: أن المجمعين اما أن ينصوا على التسوية وعدم الفرق بين المسألتين، أو لا ينصوا.

فإن نصوا على التسوية وعدم الفرق بين المسألتين، بأن قالوا: لا فرق بين هاتين المسألتين في الحكم الفلاني، أو في كل الأحكام، فلا يجوز احداث تفصيل بينهما، لأن فيه خرقاً لما أجمعت عليه الأمة من التسوية بين المسألتين.

---

(٢٣٩) المحصول: ١٨٣/٤، المعتمد: ٥٠٨/٢.

وإن لم ينصوا على التسوية وعدم الفرق، فأما أن ينصوا على اتحاد العلة في المسألتين أو لا ينصوا.

فإن نصوا على اتحاد العلة بين المسألتين، لم يجز أيضاً التفصيل بينهما، لأن النص على اتحاد العلة في حكم المسألتين جار مجرى النص على عدم الفصل بينهما، فمن فصل فيهما، فقد خالف ما اعتقدوه.

وذلك كالقول بتوريث العمة دون الخالة، أو العكس، فقد خرق الاجماع على اتحاد العلة المقتضى لاتحاد الحكم، إذ يلزمه في هذه الحالة أن يعلل تعليلاً جديداً خلاف ما علل به المجتهدون.

وإن لم ينصوا على اتحاد العلة في المسألتين، إلا أنه لم يوجد في الأمة من فرق بينهما، فإنه يجوز في هذه الحالة التفصيل والتفريق، إذ ليست فيه مخالفة لما أجمعوا عليه، وغاية الأمر أنه وافق كلا من الفريقين في بعض ما ذهب اليه.

وذلك كوجوب الزكاة في مال الصبي، دون الحلي المباح، على ما ذهب اليه الامام الشافعي رضي الله عنه، والحال أن الأمة قد اختلفت في المسألتين على قولين، فذهب بعضهم إلى وجوب الزكاة فيهما، وذهب بعضهم إلى عدم وجوبها فيهما، إلا أنهم لم ينصوا على التسوية بينهما أو اتحاد العلة فيهما، فتفصيل الشافعي بينهما في هذه الحالة، ليس فيه خرق للاجماع، بل هو موافق لكل من الفريقين في بعض قوله.

والفرق بين هذه المسألة والتي قبلها: أن هذه المسألة مفروضة في مسألتين اتحد حكمهما، فلا يجوز احداث قول ثالث يفصل بينهما، وتلك مفروضة في مسألة واحدة اختلف فيها على قولين، فلا يجوز احداث ثالث فيها: على التفصيل الذي ذكرناه فيهما.

٤ ـ الاجماع بعد الخلاف:[٢٤٠]

إذا اختلف أهل العصر في مسألة على قولين، فهل يجوز الاتفاق على

---

(٢٤٠) البرهان: ٧١٠/١، المعتمد: ٤٩٨/٢ و٥١٧، الأحكام: ٣٩٤/١ و ٣٩٩، المحصول: ١٩٤/٤ و ٢٠٤، جمع الجوامع: ١٨٤/٢.

أحدهما واسقاط الآخر، ويصير المتفق عليه اجماعاً ؟

في المسألة خلاف وتفصيل.

وذلك لأن الاتفاق اما أن يكون من نفس المجمعين، أو من غيرهم.

فإن كان من نفس المجمعين، بأن اختلفوا في المسألة، ثم اتفقوا هم أنفسهم على أحد القولين المختلف فيهما، فالصحيح جواز الاجماع في هذه الحالة، سواء استقر الخلاف، بأن طال الزمان بين الاختلاف والاتفاق، أم لم يستقر، وذلك لجواز ظهور مستند جلي يجمعون عليه.

وقد اتفق الصحابة على دفن رسول الله - ﷺ - في بيت عائشة بعد أن اختلفوا في مكان دفنه.

كما اتفقوا على خلافة أبي بكر رضي الله عنه بعد اختلافهم على الخليفة.

وأما إذا كان الاتفاق على أحد القولين ليس من نفس المجمعين، وإنما ممن نشأ بعدهم من المجتهدين في العصر الثاني بعد موت الأولين ففي هذه الحالة تفصيل بين ما إذا استقر الخلاف وما لم يستقر.

فإن كان الخلاف لم يستقر بعد، بأن قصرت فترة الاختلاف بينهم، جاز للمجتهدين الآخرين الاجماع على أحد القولين السابقين.

وإن كان الخلاف قد استقر، بأن طالت فترة الاختلاف بين مجتهدي العصر الاول، لم يجز الاجماع على أحد القولين.

إذ لو كان ثمة ما يستدل به على أحدهما، ويرجحه على صاحبه، لظهر للمجتهدين في العصر الأول، وقد علم أنهم لا يجتمعون على الخطأ، فكونه لم يظهر لهم، مع طول مدة الخلاف بينهم، مما أدى إلى استقراره، دليل على عدم وجوده، ومن ثم فهو دليل على انعقاد الاجماع على الخلاف، الذي لا يجوز معه الاجماع من الجدد على أحد القولين.

٥ - احداث دليل للاجماع:(٢٤١)

---

(٢٤١) الأحكام: ٣٩١/١، جمع الجوامع: ١٩٨/٢.

ما ذكرناه من حرمة احداث قول ثالث، أو تفصيل، إنما هو فيما يؤدي إلى خرق الاجماع على التفصيل الذي ذكرناه.

وبناء على ذلك فإنه يجوز لأهل العصر الثاني احداث دليل جديد للاجماع غير الدليل الذي استدل به المجمعون، كما يجوز ذكر تأويل لما استدل به المجمعون، أو استنباط حكمة غير تلك التي استنبطوها، شريطة أن لا يكون في ذلك خرق للاجماع، فإن كان فيه خرق، فلا يجوز احداثه، كما لو قال المجمعون: لا دليل ولا تأويل، ولا علة للاجماع غير ما ذكرناه.

ومثال ما لا خرق فيه من الدليل المحدث، أن يجمع المجتهدون على وجوب النية في الصلاة، مستدلين بقوله تعالى: ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين﴾.

فيحدث من جاء بعدهم دليلاً آخر للاجماع غير الذي ذكره المجمعون، وذلك قوله - ﷺ -: «إنما الأعمال بالنيات».

ومثال التأويل لدليل المجمعين أن يقول المجمعون في قوله - ﷺ -: «وعفروه الثامنة بالتراب»: ان تأويله أن يهتم الناس بالجميع ولا يتهاونوا بها، لئلا ينقص العدد عنها، فيقول من بعدهم في تأويله: إن التراب لما صحب السابعة صار كالثامنة.

وذلك لأنه لا مانع من أن يتعدد الدليل، أو التأويل، أو التعليل، مع بقاء الحكم، وعدم خرقه ورفعه.

٦ - موافقة الاجماع الخبر:[٢٤٢]

قد مر معنا في شروط الاجماع أن من شرطه أن يكون له مستند، إلا أنه ليس من الضروري أن ينقل معه.

وبناء على ذلك إذا رأينا خبراً قد أجمعت الأمة على مقتضاه ووافقته، فانا لا نستدل بأن هذا الخبر هو مستند الاجماع، لاحتمال أن يكون مستند

(٢٤٢) جمع الجوامع: ٢٠١/٢.

المجمعين غير هذا الخبر، وذلك فيما إذا تعددت الأخبار الدالة على نفس المعنى.

وأما إذا لم يوجد في الأخبار بعد الاستقراء سوى هذا الخبر في هذا المعنى، فالظاهر أنه هو المستند، لأنه لا بد للاجماع من مستند، إلا أنه يحتمل مع ذلك أن لا يكون هو، لاحتمال أن يكون لهم مستند آخر إلا أنه لم ينقل الينا اكتفاء بنقل الاجماع.

٧ ـ تعارض الاجماعين:[٢٤٣]

مما عرفناه من أن الاجماع حجة قطعية، وأنه لا يجوز لأهل العصر الثاني أن يجمعوا على خلاف ما أجمع عليه أهل العصر الأول، يتبين لنا أنه لا يجوز أن يتعارض اجماعان، لأنه بمقتضى اجماع أهل العصر الأول على أمر، يمتنع على أهل العصر الثاني أن يجمعوا على خلافه، ولذلك لن يكون هناك تعارض.

٨ ـ تعارض الاجماع مع الدليل:

إذا ظهر لنا تعارض بين اجماع ودليل، سواء أكان من الكتاب أو السنة، اما أن يمكن تأويل أحدهما أو لا.

فإن أمكن تأويل أحدهما، أولناه، جمعاً بين الدليلين، سواء في ذلك الاجماع أو النص.

وان لم يمكن التأويل لأحدهما، فإن كان الدليل المعارض ظنياً قدم الاجماع عليه، لأنه لا تعارض بين قطعي وظني، بل يلغي المظنون في مقابلة القاطع.

وإن كان الدليل قطعياً، استحال التعارض، لأنه لا تعارض بين قاطعين، بل يقدم الاجماع، لاحتمال ورود النسخ على الدليل الشرعي، واستحالة اجماع الأمة ـ المعصومة عن الخطأ ـ على خلاف الدليل، والله أعلم.

---

(٢٤٣) جمع الجوامع: ٢/٢٠٠.

الكتاب الرابع
في
القياس



القياس

هو المصدر الرابع من المصادر التشريعية المتفق عليها، بعد الكتاب، والسنة، والاجماع .

وهذا الترتيب إنما هو من حيث القوة في حجيته، وإنما قدم الاجماع عليه، لأن المخالف فيه أكثر من المخالف في الاجماع، ولأن دلالته لا تخرج عن دائرة الظن في الأعم الأغلب من صوره، بخلاف الاجماع كما مر معنا .

وأما ترتيبه من حيث الزمن، فإنه في المرتبة الثالثة في مصادر التشريع المتفق عليها، وذلك لأنه يجوز وقوعه في زمان رسول الله ـ ﷺ ـ، وقد وقع، بخلاف الاجماع، فإنه لا ينعقد في عهده عليه الصلاة والسلام، ومن ثم شرطوا فيه أن يكون في عصر غير عصر الرسول .

ومباحث القياس تعتبر ذروة مباحث الأصول وأدقها، وذلك لأن القياس سبيل الاجتهاد، والحوادث المجتهد فيها لا حصر لها، مع ما فيها من التشابه والتباين، مما قد يلتبس أمره إلا على من دق نظره، وسدد الله رأيه، ولذلك وجب أن تكون ضوابط القياس واضحة، بيّنة، مطردة، لا لبس فيها ولا غموض، تغطي كل ما يستجد من الحوادث، وتشمل كل ما يحدث من الوقائع .

وكما أن القياس ذروة مباحث الأصول، فالعلة ذروة مباحث القياس في مسالكها، وقوادحها، وأقسامها، وهي أسه وعماده .

فمن هذه الأهمية لمباحث القياس، ومن هذا التشعب وهذه الدقة فيها، احتلت المكانة العالية في مباحث الأصول .

وسيكون بحثنا فيه في بابين:

الباب الأول: في تعريفه، وحجيته، وأنواعه .

الباب الثاني: في أركانه .



البَابُ الأوّل

في

تعريف القياس، وحجّيته، وأنواعه

وفيه فصول:

الفصل الأول: في تعريفه.

الفصل الثاني: في حجيته.

الفصل الثالث: في أنواع القياس، والأحكام التي تثبت به.



الفصل الأول

في

تعريف القياس

القياس في اللغة: مصدر لقاس، بمعنى قدر، يقال قست الأرض بالقصبة، أي قدرتها بها، وقست الثوب بالذراع، أي قدرته به.

وهو يتعدى بالباء، كما مثلنا، وكما قال الشاعر

خف يا كريم على عرض يدنسه   مقال كل سفيه لا يقاس بكا

إلا أنه في الشرع يتعدى بـ «على» فيقال: قاس النبيذ على الخمر، ليدل على معنى البناء والحمل.

وأما في الاصطلاح فهو: حمل معلوم، على معلوم، لمساواته له في علة حكمه، عند الحامل.(244)

شرح التعريف: وسأقتصر فيه على أهم ما يحتاج اليه المبتدىء في فهمه، دون الخوض في تفاصيل معانيه، وما يرد عليه من اعتراضات.

١ - الحمل: هو الالحاق والتسوية، أي الحاق الفرع، بالأصل، ومساواته له في حكمه بجامع العلة.

ولا تنافي بين كون القياس دليلاً شرعياً، وجد المجتهد أم لا، وبين كون الحمل فعلاً للمجتهد، لأنه لا مانع من أن ينصب الشارع حمل المجتهد دليلاً على أن حكم الفرع في حقه وحق مقلديه ما وقع الحمل فيه، من حل أو حرمة.

٢ - معلوم على معلوم: المعلوم الأول هو الفرع الذي نبحث له عن حكم، والمعلوم الثاني هو الأصل الذي سيقاس الفرع عليه، والذي ثبت حكمه بالنص.

---

(٢٤٤) جمع الجوامع: ٢/٢٠٢.

والتعبير بالمعلوم دون الشيء، من أجل أن يشمل كل ما يجري فيه القياس من موجود ومعدوم، إذ الشيء لا يطلق إلا على الأمر الوجودي دون العدمي.

والمراد بالعلم مطلق الادراك وإن كان ظناً.

٣ ـ لمساواته له في علة حكمه: أي لوجود علة المحمول عليه بتمامها في المحمول.

٤ ـ عند الحامل: الحامل هو المجتهد القائس، وهذا القيد إنما زيد لإدخال القياس الفاسد في الواقع ونفس الأمر.

وذلك لأن القياس هو اثبات حكم الأصل في الفرع بجامع العلة في نظر المجتهد، سواء أكانت هذه العلة هي المرادة لصاحب الشرع، في الواقع، أم لا.

إذ لو كان القياس مقتصراً على الصحيح، والعلة مقتصرة على ما يريده الشارع في نفس الأمر، لما وجد في الدنيا قياس البتة.

بل لو كان واجب المجتهد أن يصيب في اجتهاده ما في علم الله لتعطلت الشرائع، لأنه لا سبيل إلى ذلك.

ونحن لما رأينا الفقهاء قد اختلفوا في علة الربا، هل هي الطعم، أو الكيل، أو القوت، أو غير ذلك، ومن ثم قاس كل امام بعلته التي اعتقدها، أجمعنا على أن الجميع أقيسة شرعية.

لأنا إن قلنا، إن كل مجتهد مصيب، فالأمر واضح.

وإن قلنا: إن المصيب واحد، إلا أنه لم يتعين، لعدم معرفتنا بما في علم الله، تعين علينا أن يكون الجميع أقيسة شرعية، مع القطع بأن جميع تلك العلل ليست مرادة للشارع.

فالقياس بغير علة صاحب الشرع قياس فاسد، وهو مع ذلك قياس شرعي، عملاً، بغلبة الظن التي انيط بها التكليف.

ومعنى التعريف اجمالاً أن القياس هو إلحاق الفرع بالأصل، بأن ينقل

حكم الأصل اليه، لاشتراكهما في علة حكم الاصل.

وقد شمل التعريف أركان القياس الأربعة وهي: الفرع، والأصل، والعلة الجامعة، وحكم الأصل.

الفَصْلُ الثّاني

في

حجّيته

١ - حجية القياس:[٢٤٥]

القياس هو المصدر الرابع من مصادر التشريع المتفق عليها، بعد كتاب الله، وسنة رسول الله، والاجماع.

والعمل به من ضروريات التشريع، إذ أن الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة محصورة، وحوادث الحياة غير محصورة، فالنصوص الشرعية قاصرة عنها، ولا تفي بها، فكان لا بد من مصادر أخرى يلجأ اليها المجتهدون في استنباطهم للأحكام، ولذلك جعل الله تعالى القياس هو هذا المصدر الذي تسد به الحاجة. وتستوفي الأحكام.

فهو من أوسع المصادر التشريعية فروعاً، وأكثرها تشعباً، وأدقها مسلكاً، ولولاه لتوقفت حركة التشريع الاسلامي وجمدت، ولوقع الناس في الضيق والحرج، إذ يجدون انفسهم أمام حوادث ولا أحكام لها.

فالحمد لله الذي أكمل لنا الدين باكمال مصادر التشريع وبيانها، وأتم علينا النعمة بأن هدانا لاتباعها.

وحجية القياس عامة سواء أكان في الأمور الدنيوية أم الدينية.

وسواء أكان القياس جلياً أم خفياً.

---

(٢٤٥) انظر شرحنا على التبصرة: ٤٢٤، حيث فصّلنا فيها الكلام على حجية القياس والمذاهب فيه، وانظر كتاب نبراس العقول للشيخ عيسى منون.

وسواء اضطر اليه أم لم يضطر اليه .

وسواء أكانت العلة منصوصة أم مستنبطة .

على تفصيل في بعض صوره سنذكرها إن شاء الله .

وإن من عجائب الدنيا في العلماء أن ينكر داود الظاهري القياس .ويجمد على ظواهر النصوص، بما أوقعه في تناقضات يترفع عنها من كان دون داود في العلم والمعرفة .

وإن كل انسان يسمع قوله: إذا بال الانسان في الماء الدائم لا يغتسل فيه، إلا أنه إذا بال في اناء، ثم أراق البول في الماء اغتسل فيه، لقول رسول الله ـ ﷺ ـ: «لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ثم يغتسل فيه» إن كل من يسمع مثل هذا تأخذه الدهشة، ويملكه العجب، ولا يسعه إلا أن يقول: انا لله وانا إليه راجعون، وسبحان خالق العقول وواهبها .

٣ ـ دليل الحجية :

لقد استدل العلماء على وجوب العمل بالقياس شرعاً، بادلة كثيرة من الكتاب، والسنة، واجماع الصحابة، لا سبيل إلى ذكر جميعها، ولذلك سأكتفي بأهمها .

فمن الكتاب، قال الله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ في سياق الكلام على ما وصل اليه حال اليهود والأمم الماضية، والاعتبار هو القياس، أي قيسوا أنفسكم بهم، فما نزل بهم بعصيانهم سينزل بكم بعصيانكم .

وذلك لأن القياس مجاوزة عن حكم الأصل إلى حكم الفرع، والمجاوزة اعتبار، لأنها مشتقة من العبور، وهو المجاوزة، يقال: عبرت النهر بمعنى جاوزته، فالقياس والمجاوزة مترادفان، والمجاوزة هي الاعتبار، والاعتبار مأمور به، فالقياس مأمور به

وأما من السنة فما أخرجه الترمذي، وأبو داود، وأحمد، والبيهقي، والدارمي، عن معاذ رضي الله عنه حين بعثه رسول الله ـ ﷺ ـ إلى اليمن إذ قال له: «بم تحكم؟ قال: بكتاب الله تعالى، قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله ـ ﷺ ـ، قال: فإن لم تجد؟ قال: اجتهد رأيي ولا آلو، فقال

النبي - ﷺ -: الحمد لله الذي وفق رسولَ رسولِ الله لما يحبه ويرضاه رسول الله ».

والاجتهاد هو القياس، وقد أقره عليه - ﷺ -.

وقد عمل به أصحاب رسول الله - ﷺ -، من مفتتح أمرهم في بيعة السقيفة إلى موت آخرهم، وهو أبو الطفيل عامر بن الأسقع، دون اعتراض أو نكير، فلو كان العمل به غير صحيح، لأنكر على العاملين به ولو واحداً من الصحابة، إلا أن هذا لم يقع، فدل على أن العمل به جائز بإجماع أصحاب رسول الله - ﷺ -، وليس بعد هذا المستند من مستند.

ولو ذهبت أذكر وقائع المسائل التي ورد فيها القياس عن الصحابة رضوان الله عليهم لذكرت ما يخرج بنا عن دائرة الاختصار التي التزمتها في هذا الكتاب.

قال الزركشي: إن أول من باح بانكار القياس النظام، وتابعه قوم من المعتزلة، وداود من أهل السنة.

ثم قال في مذاهب المنكرين: إن هذه المذاهب كلها مهجورة، وهو خلاف حادث بعد أن تقدم الاجماع باثبات القياس من الصحابة والتابعين، قولاً وعملاً ا هـ.

وقال الغزالي: ومن ذهب إلى رد القياس فهو مقطوع بخطئه من جهة النظر، محكوم بكونه مأثوما ا هـ.

وأما النظام هذا فقد كان زنديقاً، وإنما أظهر الاعتزال خوفاً من القتل، وله كتاب « نصر التثليث على التوحيد » كما قاله ابن السبكي.

وما يروي عن بعض الصحابة، أو التابعين، من انكار للقياس وذمه، إنما هو للقياس المبني على الشهوة والهوى، البعيد عن سنن الأصول، المخالف للسنة.

وأما القياس الشرعي الصحيح، فقد أقره جميع الصحابة والتابعين - رضوان الله عليهم - قولاً وعملاً.

٣ ـ الظنية والقطعية في حجية القياس:

قد ذكرنا في الفقرة السابقة أن القياس حجة شرعية يجب العمل بها، ولا يجوز الاعراض عنها، وذكرنا الدليل الشرعي الذي دل على ذلك.

وهل هذه الدلالة قطعية أم ظنية.

الجمهور على أن حجية القياس حجية قطعية، يقينية، وذلك لإجماع السلف على القطع بتخطئة مخالف القياس ومنكره، ولو لم يكن دليلهم على حجيته قاطعاً لما قطعوا بتخطئة المخالف.

فإن قيل: إن ما ذكرتموه من الأدلة لا يفيد غير الظن، فكيف يستفيدون منه القطع.

قلنا: إن وقوع الظن مقطوع به، ووجوب العمل عنده مقطوع به، تلقيا من اجماع قاطع.

وهذا كوجوب الاتمام في الصلاة على المقيم إذا تحققت اقامته بخبر الواحد العدل، فهذا الخبر وإن كان لا يفيد إلا الظن، إلا أن وجوب اتمام الصلاة بسببه قطعي.

وكذلك العمل بأخبار الآحاد في السنن، فإنها لا تفيد إلا الظن، ومع ذلك فالعمل بهذا الظن قطعي عند وقوعه.

وهذا القطع إنما هو في حجية القياس، لا في الحكم المستفاد منه، أما الحكم المستفاد منه فقد يكون قطعياً، وقد يكون ظنياً كما سنبينه في أقسام القياس وأنواعه.

٤ ـ حكم القياس:[٢٤٦]

القياس فرض كفاية على المجتهدين، إذا قام به بعضهم سقط عن الباقين، فيما إذا احتاج المقلد إلى الفتوى وأراد العمل.

---

(٢٤٦) جمع الجوامع: ٢/٣٣٩.

ويتعين على المجتهد اجراؤه إذا لم يوجد غيره .

وهذا ما لم يرد المجتهد العمل به لخاصة نفسه، بل للفتوى، وأما إذا احتاج هو اليه، ليعمل بمقتضاه فيصير فرض عين عليه أيضاً، وذلك لأنه لا يجوز للمجتهد أن يقلد مجتهداً .

٥ ـ التنصيص على العلة:(٢٤٧)

إذا حكم الشارع بحكم في عين، ونص على علة ذلك الحكم، هل يكون نصه على العلة أمراً بالقياس فيجب اثبات هذا الحكم في كل موضوع وجدت فيه العلة، أم لا يكون أمراً بالقياس، بل لا بد للقياس من دليل يدل عليه ؟

في المسألة خلاف منتشر .

وقد ذهب كثير من نفاة القياس إلى أن التنصيص على العلة أمر بالقياس، مع مخالفتهم في حجيته .

والصحيح الذي عليه الجمهور، أنه ليس أمراً بالقياس بمفرده، بل لا بد للقياس من دليل شرعي يرد به ويدل عليه .

وسواء في ذلك جانب الفعل، كقولنا: تصدق على هذا لفقره، أو جانب الترك، كقولنا: حرمت الخمر لاسكارها .(**)

---

(٢٤٧) التبصرة: ٤٣٦، المستصفى: ٢٧٠/٢، المنخول: ٣٢٦، المعتمد: ٧٥٣/٢، الأحكام: ٧٢/٤، المحصول: ١٦٤/٥، الإبهاج ونهاية السول: ٦/٣ و١٥/٣، جمع الجوامع: ٢١٠/٢.

(**) وانظر ما كتبناه حول هذه المسألة في (الشيرازي حياته وآراؤه الأصولية) ص ٢٦٢ .

الفصل الثالث

في

أنواع القياس والأحكام التي تثبت به

أولاً: أنواع القياس:

أ - ينقسم القياس من حيث هو إلى قسمين، قياس قطعي، وقياس ظني[٢٤٨].

١ - القياس القطعي:

القياس القطعي هو القياس الذي يقطع فيه بعلة الحكم في الأصل أنها هي العلة الفلانية، كما يقطع بوجود مثل تلك العلة في الفرع، فعند ذلك يقطع القائس بثبوت الحكم في الفرع.

فهو يتوقف على مقدمتين الأولى العلم بعلة الأصل، والعلم بوجودها في الفرع.

وذلك كتحريم ضرب الوالدين قياساً على تحريم التأفيف، فانا نقطع بأن علة تحريم التأفيف هي الأذى، كما نقطع بأن هذه العلة بذاتها موجودة في الفرع وهو الضرب، وعند ذلك نقطع بحرمته، قياساً على تحريمه في الأصل، فهذا هو القياس القطعي.

وهذا بغض النظر عن الحكم هل هو ظني أو قطعي. فقد يكون القياس قطعياً والحكم ظنياً، وقد يكون القياس قطعياً والحكم قطعياً.

---

(٢٤٨) المحصول: ١٧٢/٥، نهاية السول: ٢٦/٣، المستصفى: ٢٨١/٢.

فالمهم عندنا أن نقطع باجراء القياس للقطع بالعلة، بغض النظر عن الحكم الثابت، فقد نقطع بالحاق مظنون بمظنون، أو مقطوع بمقطوع.

٢ - القياس الظني:

وهو القياس الذي لا يقطع فيه بعلة الأصل، أو يقطع بها إلا أنه لا يقطع بوجودها في الفرع، وقد تكون مظنونة فيهما معاً.

وذلك كقياس السفرجل، أو التفاح على البر في الربا، فإن الحكم بأن العلة في تحريم بيع بعضه ببعض متفاضلاً هي الطعم، ليس مقطوعاً به، إذ يحتمل أن تكون هي الكيل، أو القوت.

وبناء على ذلك فإن إلحاق السفرجل بالبر في تحريم بيع بعضه ببعض متفاضلاً إنما هو ظني.

ب - كما ينقسم القياس من حيث الحكم الثابت في الفرع إلى ثلاثة أقسام: أولى، ومساوي، وأدون.[٢٤٩]

١ - القياس الأولوي:

ويسمى القياس الجلي، وهو ما يكون الفرع فيه أولى من الأصل بالحكم، لوضوح العلة وظهورها فيه.

وذلك كتحريم الضرب للوالدين، قياساً على تحريم التأفيف، فإن الضرب وهو الفرع، أولى بالتحريم من التأفيف، وهو الأصل، وذلك لكون الأذى الذي علل به حكم الأصل أشد ظهوراً في الفرع منه في الأصل.

٢ - القياس المساوي:

وهو ما تكون العلة فيه متساوية الظهور في الفرع والأصل، وذلك كقياس الأمة على العبد في سراية العتق من البعض إلى الكل، فيما لو أعتق أحد الشريكين حصته فيهما.

وذلك لقول رسول الله - ﷺ -: «من أعتق شركاً له في عبد، فكان

---

(٢٤٩) المحصول: ١٧٣/٥، نهاية السول: ٢٩/٣، الأحكام: ٢/٤.

له مال يبلغ ثمن العبد، قوم عليه قيمة العدل، فأعطى شركاؤه حصصهم، وعتق عليه العبد، وإلا فقد عتق منه ما عتق».

فقد ثبت النص على السراية في العبد، ثم قسنا عليه الأمة، لوجود نفس العلة فيها، وهي تشوف الشارع إلى العتق، مما يتفق فيه العبد والأمة، إذ لا فارق بينهما سوى الذكورة والأنوثة، وهذا لا تأثير له في الرغبة في العتق، وتحرير العبيد، ولذلك تساويا في الحكم.

ويسمى هذا القياس أيضاً بالقياس الجلي.

فالقياس الجلي ما كانت العلة فيه في الفرع أشد ظهوراً منها في الأصل، أو مساوية له في الظهور.

وكما يسمى بالقياس الجلي يسمى أيضاً بالقياس في معنى الأصل.

٣ ـ القياس الأدون:

وهو ما سوى هذين القسمين من الأقيسة التي شاع استعمال الفقهاء لها، وهو ما كانت العلة فيه في الفرع أخفى منها في الأصل، أو احتمل عدم وجودها فيه.

وذلك كقياس البطيخ أو السفرجل على البر في تحريم بيع بعضه ببعض متفاضلاً.

فقد ثبت النص عن رسول الله ـ ﷺ ـ في تحريم بيع البر بالبر إلا مثلاً بمثل، يداً بيد، ثم قسنا عليه البطيخ، فحرمنا بيع بعضه ببعض متفاضلاً، بجامع الطعم في كل، إذا عللنا به، إلا أن الطعم في البر أشد ظهوراً منه في البطيخ وأولى.

ويحتمل ان تكون علة الأصل هي القوت، دون الطعم، وعند ذلك لا يكون حكم الربوية ثابتاً في البطيخ على هذا التقدير.

ولذلك كان الحكم في الفرع أدون من الحكم في الأصل، لأدونية العلة.

جـ - وينقسم القياس أيضاً من حيث ثبوت مثل أو نقيض حكم الأصل في الفرع، إلى قسمين، قياس الطرد، وقياس العكس.[250]

١ - قياس الطرد:

وهو القياس الذي ذكرناه في التعريف وشرحناه، وهو أن نثبت مثل حكم الأصل في الفرع لاشتراكهما في العلة.

٢ - قياس العكس:

وهو اثبات نقيض حكم معلوم في معلوم آخر، لوجود نقيض علته فيه، وذلك كقول من شرط الصوم في صحة الاعتكاف مطلقاً قياساً على الصلاة: لو لم يشترط الصوم في صحة الاعتكاف مطلقاً، لما اشترط بالنذر، كالصلاة، فإنها لما لم تكن شرطاً في صحة الاعتكاف مطلقاً، لم تصر شرطاً في حالة النذر، والجامع بينهما عدم كونهما شرطين حالة الاطلاق.

وبيان هذا أنه إذا نذر المكلف أن يعتكف صائماً، فإنه يشترط الصوم في صحة اعتكافه اتفاقاً، ولو نذر أن يعتكف مصلياً، لم يشترط الجمع اتفاقاً، بل يجوز التفريق.

ثم اختلف الفقهاء في اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف إذا لم ينذره معه، فذهب أبو حنيفة إلى أن الصوم شرط في صحة الاعتكاف مطلقاً، نذره معه أو لم ينذره، وذهب الامام الشافعي إلى عدم اشتراطه.

ومستند ابي حنيفة رضي الله عنه في اشتراطه قياس العكس الذي نحن بصدده، إذ قال: لو لم يكن الصوم شرطاً لصحة الاعتكاف عند الاطلاق، لم يصر شرطاً له بالنذر، قياساً على الصلاة، فإنها لما لم تكن شرطاً لصحة الاعتكاف حالة الاطلاق، لم تصر شرطاً له بالنذر.

فالحكم الثابت في الأصل، وهو الصلاة، عدم كونها شرطاً في صحة

---

(٢٥٠) نهاية السول: ٣/٧، جمع الجوامع: ٢/٣٤٣.

الاعتكاف، والعلة فيه كونها غير واجبة بالنذر، والحكم الثابت في الفرع كون الصوم شرطاً في صحة الاعتكاف، والعلة فيه وجوبه بالنذر، فافترقا في الحكم والعلة.

د ـ كما ينقسم من حيث العلة إلى قياس علة، وقياس دلالة، وقياس في معنى الأصل.(٢٥١)

١ ـ قياس العلة:

وهو ما ذكرت فيه العلة صراحة، كأن يقال: ان البيرة محرمة قياساً على الخمر، بعلة الاسكار.

٢ ـ قياس الدلالة:

وهو ما لم تذكر فيه العلة وإنما ذكر لازمها، أو أثرها، أو حكمها.

مثال ما صرح فيه بلازمها قولنا: النبيذ حرام، كالخمر، بجامع الرائحة المشتدة، وهي لازمة للاسكار.

ومثال ما ذكر فيه اثرها قولنا: القتل بمثقل يوجب القصاص، كالقتل بمحدد، بجامع الاثم.

فالاثم أثر العلة، وليس هو العلة، وإلا فالعلة هي القتل العمد العدوان.

ومثال ما ذكر فيه حكمها قولنا: تقطع الجماعة بالواحد، قياساً على قتلهم به، بجامع وجوب الدية عليهم في ذلك، حيث كان غير عمد.

وهذا الجامع هو حكم العلة التي هي القطع في الصورة الأولى والقتل منهم في الثانية.

٣ ـ القياس في معنى الأصل:

وهو الجمع بين الأصل والفرع بنفي الفارق، وذلك كقياس البول في اناء، وصبه في الماء الراكد، على البول في الماء الراكد في المنع منه، بجامع

---

(٢٥١) الأحكام: ٤/٤.

انه لا فرق بينهما في مقصود المنع الثابت بنهيه - ﷺ - عن البول في الماء الراكد.

ثانياً: الأحكام التي تثبت بالقياس

ان ضابط اجراء القياس في الأحكام الشرعية، هو ادراك العلة، فان أدركت صح القياس وجرى، والا فلا، وبناء على ذلك فالصحيح المعتمد عند الأصوليين أن القياس لا يجري في جميع أحكام الشريعة، وذلك لأن من هذه الأحكام ما لا يدرك معناه، ولا تعرف علته، كوجوب الدية على العاقلة، وغير ذلك من الأحكام.

وأما ما تدرك علته، ويعرف معناه، فلا شك في جريان القياس فيه. الا أن يكون ثمة مانع يمنع منه، كما سنبينه في الصور الآتية.

١ - القياس في الحدود والكفارات والرخص والتقديرات:[٢٥٢]

بناء على ما ذكرناه من ضابط اجراء القياس في الأحكام الشرعية، وهو معرفة المعنى وادراك العلة، لم يمنع الجمهور من اجراء القياس في الحدود، والكفارات، والرخص، والتقديرات، اذا عرفت علتها.

وما قاله الحنفية من أنه لا يجوز اثبات مثل هذه الأمور بالقياس، لما فيه من شبهة الظن، والحدود تدرأ بالشبهات كلام غير سديد، وذلك لأن الظن وعدم القطع ليس بشبهة، وإلا لما ثبتت هذه الأحكام بأخبار الآحاد، لما فيها من الظن، لكننا اتفقنا على اثبات الحدود بأخبار الآحاد، فليكن القياس كذلك، ومدار القياس على العلة وعدمها، لا على الظن والقطع، والحدود وغيرها في ذلك سواء.

فمثال القياس في الحدود قياس نباش القبور وسارق الأكفان على السارق في وجوب قطع اليد، بجامع أخذ مال الغير خفية.

---

(٢٥٢) التبصرة: ٤٤٠، اللمع: ٥٤، المستصفى: ٢/٣٣٤، الأحكام: ٤/٨٢، المحصول: ٥/٤٧١، نهاية السول: ٣/٣١، جمع الجوامع: ٢/٢٠٤.

ومثال القياس في الكفارات قياس القاتل عمداً على القاتل خطأ في وجوب الكفارة، بجامع القتل بغير حق.

ومثال القياس في الرخص، قياس غير الحجر على الحجر في جواز الاستنجاء به، بجامع كونهما جامدين طاهرين قالعين للنجاسة، مع أن استعمال الحجر في الاستنجاء ورد رخصة.

ومثال التقديرات، قياس نفقة الزوجة على الكفارة، بجامع أن كلا منهما مال يجب بالشروع، ويستقر في الذمة.

وأكثر ما وجب في الكفارة لكل مسكين مدان من الطعام، وذلك في كفارة الأذى في الحج، وأقل ما وجب له مد، وذلك في كفارة الظهار، فأوجبوا على الموسر الأكثر، وهو مدان، لأنه قدر الموسع، وعلى المعسر الأقل، وهو مد، لأن المد الواحد يكتفي به الزهيد.

وأصل التفاوت في النفقة ثابت في قوله تعالى: ﴿لينفق ذو سعة من سعته﴾.

٢ - القياس في اللغة:(٢٥٣)

اتفق العلماء على أن القياس لا يجري في الأعلام، لأنها غير معقولة المعنى، ولم توضع لمناسبة بينها وبين غيرها.

كما أنه لا يجري فيما ثبت بالاستقراء، كرفع الفاعل، ونصب المفعول، ولا فيما ثبت تعميمه بالوضع، نحو اسماء الفاعلين والمفعولين، وأسماء الصفات، كالعالم والقادر، لأنها واجبة الاطراد نظراً الى تحقق معنى الاسم، فان اسم العالم لمن قام به العلم، فاطلاقه على كل من قام به العلم - بالوضع لا بالقياس.

---

(٢٥٣) التبصرة: ٤٤٤، المستصفى: ٣٣١/١، المنخول: ٧١، الأحكام: ٧٨/١، المحصول: ٤٥٧/٥، الإبهاج ونهاية السول: ٢٤/٣، المنتهى: ١٨، فواتح الرحموت: ١٨٥/١.

وانما الخلاف في الأسماء الموضوعة للمعاني المخصوصة، الدائرة مع الصفات الموجودة فيها وجوداً وعدماً، كالخمر، فانها اسم للمسكر المتخذ من عصير العنب قبل أن يتزبب، اذا غلا واشتد وقذف بالزبد، وهذا الاسم دائر مع الاسكار وجوداً وعدماً، فهل يقاس عليه ما اتخذ من غير العنب في كونه مشاركاً له في وصف الاسكار، ويقال له خمر؟ فتثبت له جميع أحكام الخمر؟

فيه خلاف منتشر.

والأكثرون على انه لا يجري القياس في اللغات، والا لاضطربت قاعدة الوضع الأصلي للغة، لأن العرب لم يضعوا الأسامي بناء على القياس، ولذلك خالفوا بين المتشاكلين، فسموا الفرس الأسود أدهم، ولم يسموا الحمار الأسود أدهم، وسموا الفرس الأبيض أشهب، ولم يسموا الحمار الأبيض أشهب، وهذا يدل على أنه لا مجال للقياس في اللغة.

ولو جاز القياس فيها لجاز تسمية البحر، والنهر، والمسبح، بالقارورة، لأن القارورة سميت بهذا الاسم لاستقرار الماء فيها، والبحار، والأنهار، والمسابح، تستقر المياه فيها، ومع ذلك لا تسمى بالقارورة اتفاقاً. والله أعلم.

وفائدة الخلاف في هذه المسألة أننا لو قلنا بالقياس اللغوي لثبتت الأحكام في جميع الفروع بالنص الأصلي، فاذا سمينا المسكر المتخذ من غير العنب خمراً، لم نحتج الى القياس لاثبات الحرمة فيه وانما نستدل عليه بقوله تعالى: ﴿انما الخمر والميسر....﴾.

٣ - القياس في العقليات:[٢٥٤]

قد ذكرنا أن مدار القياس على ادراك العلة الجامعة بين الأصل والفرع، وبناء عليه فان القياس يجري في العقليات، اذا تحققت فيها العلة، كما يجري في الشرعيات.

---

(٢٥٤) المحصول: ٤٤٩/٥، جمع الجوامع: ٢٠٧/٢، نهاية السول: ٣٢/٣.

وذلك كالحاق الغائب بالشاهد بجامع من العلة، أو الحد، أو الشرط، أو الدليل، والمعنى بالشاهد هو المخلوقات.

فمثال الجمع بالعلة قولنا: العالمية في الشاهد معلله بالعلم، فكذلك في الغائب سبحانه وتعالى.

ومثال الجمع بالحد قولنا: حد العالم شاهداً من له العلم، فكذلك حده في الغائب.

ومثال الجمع بالشرط قولنا: شرط العلم في الشاهد وجود الحياة، فكذلك في الغائب.

ومثال الجمع بالدليل قولنا: التخصيص والاتقان يدلان على الارادة والعلم في الشاهد، فكذلك في الغائب.

٤ ـ القياس في التوحيد:

ان أمور العقيدة والتوحيد قائمة على التوقيف والسمع مما يفيد القطع، لا على الاجتهاد والاستنباط مما يفيد الظن فأسماء الله تعالى، وصفاته، والأمور الغيبية كلها تتوقف على السمع ـ من نص الكتاب أو السنة، وبناء على ذلك فلا يجري فيها القياس كما يجري في الأحكام الشرعية القائمة على الاجتهاد والاستنباط.

٥ ـ القياس في الأمور العادية والخلقية:(٢٥٥)

والمراد بها ما يرجع الى العادة والخلقة كأقل الحيض، أو النفاس، أو الحمل، وأكثره، وهذه أيضاً لا يجري فيها القياس، لأنها لا تدرك عللها، وتختلف باختلاف الأشخاص والأزمنة، والأمزجة، فلا يقاس أقل الحيض على أقل النفاس مثلا، وانما يرجع فيه الى النص أو غيره من المصادر الأخرى كالاستقراء.

---

(٢٥٥) المحصول: ٤٧٧/٥، جمع الجوامع: ٢٠٨/٢، نهاية السول: ٣٤/٣.

٦ ـ القياس على حكم منسوخ:

لا يجوز القياس على حكم قد ثبت نسخه، وذلك لأن العلة الجامعة بين الأصل والفرع تابعة لثبوت الحكم، فاذا نسخ حكم الأصل تبينا أن العلة الجامعة غير معتبرة عند الشارع.

٧ ـ القياس على ما ثبت بالاجماع:[٢٥٦]

قد مر معنا أن الاجماع أصل من الأصول المتفق عليها في اثبات الأحكام الشرعية، وأنه لا ينعقد الا عن دليل، سواء ذكر معه أم لم يذكر.

وبناء على ذلك فانه يجوز اثبات القياس على ما ثبت حكمه بالاجماع، لأنه اذا جاز القياس على ما ثبت بخبر الواحد وهو مظنون، فلأن يجوز على ما ثبت بالاجماع ـ وهو مقطوع بصحته أولى، والله أعلم.

---

(٢٥٦) التبصرة: ٤٤٧، اللمع: ٥٨.

الباب الثاني

في

أركان القياس

وفيه فصول:

الفصل الأول: في الأصل وحكمه.

الفصل الثاني: في الفرع.

الفصل الثالث: في العلة.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: في شروط العلة وضوابطها.

المبحث الثاني: في مسالكها.

المبحث الثالث: في قوادحها.



مقدمة

سنتكلم في هذا الباب على أركان القياس، وهي الأمور التي لا بد منها لكل قياس حتى يتحقق وجوده، وهي: الأصل، والفرع، وحكم الأصل، والعلة.

فالأصل: هو الصورة المقيس عليها، والتي نص الشارع على حكمها.

والفرع: هو الصورة المقيسة التي نبحث لها عن حكم، اذ لم تندرج تحت نص شرعي.

وحكم الأصل: هو خطاب الله تعالى الوارد على الأصل، والثابت بالمصادر التشريعية من الكتاب، والسنة، والاجماع.

والعلة: هي الوصف الجامع بين الأصل والفرع بوجوده فيهما، والتي بواسطتها سنعدي الحكم من الأصل الى الفرع.

ومثال ذلك الخمر، والبيرة.

فالخمر أصل، ورد فيه الحكم الشرعي بالتحريم، في قوله تعالى: ﴿انما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه﴾ وهذا الحكم الشرعي هو حكم الأصل.

وهل تدخل البيرة وهي الفرع الذي نبحث عن حكمه في هذا الحكم مباشرة أم لا؟

اذا بحثنا عن معنى الخمر وجدنا أنها ما اتخذ من عصير العنب، قبل أن يتزبب، اذا غلا، واشتد، وقذف بالزبد.

فما اتخذ من غير العنب لا يسمى خمراً بناء على هذا، ولا يندرج تحت النص الشرعي المحرم للخمر.

فلا بد من مصدر تشريعي آخر سوى النصوص الشرعية، نعرف منه حكم البيرة مثلا، ألا وهو القياس.

فاذا بحثنا عن علة تحريم الخمر وجدنا أنها الاسكار، فاذا وجدنا نفس العلة في البيرة عدينا حكم التحريم من الأصل وهو الخمر، اليها.

فالخمر أصل، وحكمه التحريم، وعلته الاسكار، والبيرة فرع.

ولكل ركن من هذه الأركان شروط وضوابط وأوصاف يعرف بها، مما سنحاول ان نعرفه في الفصول القادمة ان شاء الله.

الفَصْلُ الأوّل

في

الأَصْل وَحُكمِهِ

الأصل في اللغة: ما يبنى عليه غيره.

وأما في الاصطلاح فله معان كثيرة، قد ذكرت اهمها عند الكلام على تعريف أصول الفقه، كالدليل، والراجح، والقاعدة المستمرة.

والمراد به هنا: محل الحكم المقيس عليه.

وانما دمجت الكلام في هذا الفصل بين الأصل وحكمه لشدة التلازم والترابط بينهما، ومن أفرد الأصل بفصل مستقل، كالرازي والبيضاوي مثلاً، ذكر له شروطاً معظمها منصب على حكمه، لا عليه من حيث هو، وعندما عكس ابن السبكي الموضوع، وأفرد حكم الأصل بالبحث ذكر أحكاماً متعلقة بالأصل فقط، كاشتراط كونه غير فرع، ولذلك رأيت أن أدمجها معاً في فصل واحد، لأن الكلام على الأصل لا بد وان يكون متصلا بالكلام على حكمه.

ولا بد للأصل وحكمه من شروط يجب أن تتوفر فيهما ليصح القياس عليهما، وهذه الشروط هي:(٢٥٧)

١ ـ ان يكون الحكم شرعياً:

يشترط في حكم الأصل حتى يصح القياس عليه أن يكون شرعياً، إن

(٢٥٧) المستصفى: ٣٢٥/٢، الأحكام: ٢٧٨/٣، المحصول: ٤٨١/٥، جمع الجوامع: ٢١٢/٢.

كان القياس في الشرعيات، بأن أردنا أن نلحق به أمراً شرعياً .

وأما اذا أردنا أن نلحق به أمراً عقلياً أو لغوياً، فلا يشترط ذلك، على القول بجواز القياس في العقليات واللغويات .

٢ ـ أن لا يكون فرعاً لغيره:

يشترط في الأصل أن لا يكون فرعاً لغيره، والمراد به أن لا يكون حكمه ثابتاً بالقياس، بل بالنص أو الاجماع .

فان كان حكم الأصل ثابتاً بالقياس، لم يجز أن يقاس عليه .

وذلك لأنه ان كانت العلة واحدة فالقياس انما هو على الأصل الأول، ويصير ذكر الأصل الثاني لغواً لا فائدة فيه .

وذلك كقياس الذرة على الأرز في الربا بجامع الطعم، ثم يقاس الأرز على البر بنفس العلة، وهي الطعم المذكور .

وان كانت العلة مختلفة، بأن استنبط من الأصل الثاني علة غير العلة التي قيس بها على الأصل الأول، لم ينعقد القياس، لعدم الجامع بين الأصل الأول والفرع الثاني .

وذلك كقياس الأرز على البر في الربا بجامع الطعم، ثم تستنبط من الأرز علة جديدة، وهي عدم انقطاع الماء عنه، ويقاس عليه بهذه العلة الجديدة نبات النيلوفر مثلا .

وانما منعنا هذا لأننا في هذه الحالة نرد الفرع، وهو النيلوفر، الى الأصل، وهو البر، بغير علة جامعة بينهما .

ولو فتحنا هذا الباب لسرى التحريم لكل شيء في الدنيا، وهذا لا يصدر عمن عقل القياس وفهم معناه .

٣ ـ أن لا يكون متعبداً فيه بالقطع:

يشترط في حكم الأصل أن لا يكون متعبداً فيه بالقطع، بأن يكون المكلف مكلفاً باعتقاده اعتقاداً جازماً، لأنه ان كان كذلك كان المقيس عليه أيضاً يطلب فيه القطع، والقياس لا يفيد الا الظن غالباً .

٤ ـ أن يكون جارياً على سنن القياس:

يشترط في حكم الأصل أن يكون جارياً على سنن القياس وطريقته، وذلك بأن يكون مشتملا على معنى يوجب تعديته من الأصل الى الفرع، فان لم يكن كذلك، بأن خرج على سنن القياس، فلم يشتمل على المعنى المذكور، لا يقاس على محله، وهو الأصل، لخصوصيته في هذه الحالة.

وذلك كشهادة خزيمة رضي الله عنه.

وحاصلها أن النبي ـ ﷺ ـ ابتاع فرساً من اعرابي، فجحده البيع، وقال: هلم شهيداً يشهد علي، فشهد عليه خزيمة بن ثابت، فقال له النبي ـ ﷺ ـ: «ما حملك على هذا ولم تكن حاضراً معنا؟» فقال: صدقتك فيما جئت به، وعلمت أنك لا تقول الا حقاً، فقال ـ ﷺ ـ: «من شهد له خزيمة، أو شهد عليه فحسبه».

فقبول شهادة خزيمة، وجعلها قائمة مقام شهادة رجلين لعلة لا يمكن أن توجد في غيره، وهي تصديقه وعلمه بأنه ـ ﷺ ـ لا يقول الا حقاً، وسبقه الى فهم حل الشهادة بالاستناد الى ذلك، ولذلك لا يجوز أن يقاس عليه غيره.

٥ ـ ان لا يشمل حكم الأصل الفرع

يشترط في دليل حكم الأصل أن لا يكون شاملا للفرع، لأنه ان كان شاملا له فلا حاجة الى القياس حينئذ، للاستغناء عنه بالنص.

وذلك كما لو استدل على ربوية البر بحديث مسلم «الطعام بالطعام مثلا بمثل» ثم قيس عليه الأرز بجامع الطعم، وذلك لأن الطعام يتناول الأرز والبر على السواء، ولا مزية لجعل البر المشمول بالنص اصلا للأرز المشمول به أيضاً، ولذلك استغنينا بالنص عن القياس.

٦ ـ أن تكون علة الحكم معينة:

يشترط في حكم الأصل أن يكون معللا بعلة معينة غير مبهمة، لتتميز

عن غيرها، فيرد الفرع اليها، اذ لو أبهمت لما تمكنا من ذلك، كما لو قيل: تجب الزكاة في الحلى قياساً على وجوبها في المضروب بالعلة الموجبة للحكم فيه، لأنه لا يوجد فيه تعيين للعلة التي علل بها الأصل، مما يمنع من اجراء القياس، والحاق الفرع بالاصل.

٧ - أن لا يتأخر حكم الأصل عن الفرع:

يشترط في الأصل أن لا يتأخر حكمه عن حكم الفرع، وذلك اذا لم يكن للفرع دليل سوى القياس.

لأنه لو تأخر حكم الأصل عن الفرع في هذه الحالة لكان حكم الفرع ثابتاً من غير دليل. وهذا شيء باطل، لأنه يفضي الى التكليف بما لا يطاق.

وأما اذا كان للفرع دليل آخر سوى القياس، فانه يجوز في هذه الحالة أن يتأخر حكم الأصل عن الفرع، لأنه يكون حكم الفرع ثابتاً بذلك الدليل الآخر، فاذا جاء حكم الأصل بعده أصبح القياس دليلا آخر عليه، ولا مانع من اجتماع أدلة على مدلول واحد.

وذلك كقياس الوضوء على التيمم في ايجاب النية، فان التيمم متاخر عن الوضوء، ومع ذلك فالقياس صحيح، لأن وجوب النية في الوضوء ليس متوقفاً على القياس، بل له دليل آخر، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «انما الأعمال بالنيات»

وهناك شروط اخرى أهملتها لعدم حاجة المبتدىء اليها.

الفصل الثاني

في

الفرع

الفرع في اللغة :ما يبني على غيره .

وفي الاصطلاح : المحل المقيس على الأصل، أو المشبه به .

ولا بد للفرع ايضاً ، كما للأصل ، من شروط يجب أن تتوفر فيه ، حتى يصح قياسه على الأصل . وهذه الشروط هي :(٢٥٨)

١ - وجود علة مساوية لعلة الأصل فيه:

يشترط في الفرع حتى يقاس على الأصل أن توجد فيه علة مماثلة للعلة التي علل بها حكم الأصل وتامة .

ويشترط في هذه العلة أن تكون مساوية لعلة الأصل نوعاً ، بأن يكون نوعها واحداً ، او جنساً ، بأن يكون جنسها واحداً .

فمثال تساويها في نوع العلة ، قياس النبيذ على الخمر في الحرمة ، بجامع الشدة المطربة ، وهي الاسكار ، فانها موجودة في النبيذ بعينها نوعاً ، كما هي موجودة في الخمر ، لا شخصاً ، لأن شخص العلة في الفرع غير شخصها في الأصل .

وانما اتحدا نوعاً لاتفاقها في الحقيقة .

ومثال تساويها في جنس العلة قياس اتلاف الطرف على اتلاف النفس ، في ثبوت القصاص ، بجامع الجناية فيهما .

---

(٢٥٨) جمع الجوامع : ٢٢٢/٢ ، المحصول : ٤٩٧/٥ ، المستصفى : ٣٣٠/٢ .

فالجناية جنس لاتلافهما، لأن حقيقة اتلاف الطرف غير حقيقة اتلاف النفس، الا أنهما داخلتان تحت جنس واحد، وهو الجناية.

فان انتفت المساواة المذكورة فسد القياس، لانتفاء العلة عن الفرع.

٢ - مساواة حكم الفرع حكم الأصل:

ويشترط في حكم الفرع أن يتساوى مع حكم الأصل، نوعاً أو جنساً، بأن يندرجا تحت نوع واحد، أو جنس واحد، كما بينا في الفقرة السابقة.

فمثال تساويهما نوعاً قياس القتل بمثقل على القتل بمحدد، في ثبوت القصاص، فانه فيهما واحد بالنوع، والعلة الجامعة كون القتل عمدا عدوانا.

ومثال تساويهما في جنس الحكم، قياس بضع الصغيرة على مالها، في ثبوت الولاية للأب أو الجد، والعلة الجامعة هي الصغر.

فان الولاية جنس لولايتي المال والنكاح المختلفتان في الحقيقة.

فان انتفت المساواة المذكورة، فسد القياس، لانتفاء حكم الأصل عن الفرع.

٣ - أن لا يكون داخلا تحت نص موافق للقياس:

ويشترط في الفرع حتى يقاس على الأصل أن لا يكون الفرع داخلا تحت نص موافق للقياس، لأنه ان دخل تحت نص موافق للقياس لم يعد بحاجة للقياس، لاستغنائه بالنص عنه، لأن القياس فرع انعدام النص، فان وجد النص لم تعد هناك حاجة للقياس لاثبات الحكم، الا انه لا مانع من القياس وان كان لا يثبت الحكم في هذه الحالة، لأنه يجوز أن يرد دليلان أو أدلة على مدلول واحد.

٤ - ان لا يدخل تحت نص مخالف للقياس:

كما يشترط في الفرع أن لا يدخل تحت نص مخالف للقياس، لأننا اذا أبطلنا القياس في حال موافقة النص، ففي حال مخالفته من باب أولى، فالنص مقدم على القياس مطلقا.

٥ ـ ان لا يتقدم على حكم الأصل:

ويشترط في الفرع أن لا يتقدم حكمه على حكم الأصل، إذا لم يكن للفرع دليل سوى القياس.

لأنه لو تقدم عليه في هذه الحالة لكان حكم الفرع ثابتاً من غير دليل، وهذا باطل.

وأما اذا كان للفرع دليل آخر سوى القياس، فانه يجوز في هذه الحالة أن يتقدم حكم الفرع على الأصل، لأنه يكون في هذه الحالة ثابتاً بالدليل الآخر، لا بالقياس. فاذا جاء حكم الأصل بعده. أصبح القياس دليلا آخر عليه، ولا مانع من اجتماع أدلة على مدلول واحد.

وذلك كقياس الوضوء على التيمم في ايجاب النية، فان التيمم متأخر عن الوضوء، ومع ذلك فالقياس صحيح، لأن وجوب النية في الوضوء، المتقدم على التيمم، ليس متوقفاً على القياس، بل له دليل آخر، وهو قوله ـ ﷺ ـ: «انما الأعمال بالنيات».

٦ ـ الدليل على حكمه اجمالا:

ذهب بعض الأصوليين كأبي هاشم الى أنه من شرط الفرع حتى يقاس بالأصل أن يكون حكمه قد ثبت بالنص اجمالا، والقياس انما يأتي لتفصيله.

الا أن جماهير الأصوليين على خلاف هذا، وأنه لا يشترط النص الاجمالي فيه.

وذلك لأن العلماء من الصحابة وغيرهم قاسوا «أنتِ عليَّ حرام» على الطلاق، والظهار، والايلاء، بحسب اختلافهم فيه، ولم يوجد فيه نص، لا جملة ولا تفصيلا.

الفصل الثالث

في

العلة

العلة في اللغة: مأخوذة من علة المريض التي تؤثر فيه عادة، ومن الدواعي الى فعل الشيء، تقول: علة اكرام زيد لعمرو علمه، وهي اسم لما يتغير الشيء بحصوله.

وفي الاصطلاح: هي الوصف، الظاهر، المنضبط، المعرف للحكم.

ومعنى كونها معرفة للحكم ان الشارع جعلها علامة دالة عليه، دون تأثير به، لا بذاتها، ولا بجعل الله، خلافاً لمن زعم ذلك.

فمعنى كون الاسكار علة للتحريم، أنه علامة نصبها الشارع على حرمة المسكر أينما وجد، كالخمر والنبيذ وغيرهما.

وذلك لأن السكر كان موجوداً في الخمر قبل الحكم الشرعي، ولم يدل على تحريمها، حتى جعله الشرع علة للتحريم، وعلامة عليه، ولو كان مؤثراً بذاته كالعلل العقلية لما احتاج لنصب الشارع له علامة.

ومعنى كونه ظاهراً: أي بينا، كالطعم في الربويات، والاسكار في الخمر، لا خفياً، كالرضى والغضب، فانهما من أفعال القلوب، وقد لا يطلع عليهما، والخفي لا يعرف الخفي.

ومعنى كونه منضبطاً: أي يمكن ضبطه، لا يختلف باختلاف النسب، والاضافات، والقلة والكثرة، وذلك كتعليل قصر الصلاة بالسفر لانضباطه، لا بالمشقة، لعدم انضباطها.

والعلة ترادف السبب، كما مر معنا أثناء الكلام على مباحث الحكم الشرعي الوضعي، يلزم من وجودها الوجود، ومن عدمها العدم.

وهي أم القياس، وأدق مباحثه وأوسعها، ففيها تظهر دقة الأصوليين وبديهة الفقهاء، وبراعة الجدليين وحقيقة العلماء.

وهي التي بواسطتها تنتقل الأحكام الشرعية وتعدى من الأصول الى الفروع.

ولذلك كثر اهتمام الأصوليين والجدليين بها، وتوفرت دواعيهم على رعايتها والعناية بها.

وسأقسم الكلام فيها الى ثلاثة مباحث.

المبحث الأول: في ضوابطها.

المبحث الثاني: في مسالكها.

المبحث الثالث: في قوادحها.

وسوف أوجز في هذه المباحث بما يتناسب مع خطة الكتاب وبما يؤدي الغرض المنشود ان شاء الله.

المبحث الأول
في
ضوابط العلة

قد ذكرنا في المقدمة أن العلة هي المعرف للحكم، دون تأثير فيه، وهذا التعريف عام للعلة من حيث هي.

والآن نريد أن نعرف ضوابطها من خلال معرفة أقسامها وشروطها، لنميز ما هو علة مما ليس بعلة.

أولاً: أقسام العلة

لقد قسم الأصوليون العلة الى اقسام متعددة لتسهيل حصرها، وتيسير ضبطها.[259]

فهي تارة تكون وصفاً، وتارة تكون حكماً، وتارة تكون بسيطة، وتارة تكون مركبة، وتارة تكون قاصرة، وتارة تكون متعدية، الى آخر ما هنالك من الأقسام التي سنذكرها ان شاء الله.

١ ـ العلة الرافعة الدافعة:

قد تكون العلة رافعة للحكم، وقد تكون دافعة له، وقد تكون دافعة رافعة في وقت واحد.

والمعلل في هذه الحالة هو الحكم العدمي، اذ قد يعلل الحكم العدمي بوجود المانع، على معنى أن وجود المانع علة لانتفاء الحكم.

فالعلة الدافعة: هي التي تكون علة في ثبوت الحكم ابتداء لا انتهاء، وذلك كالعدة، فإنها علة في ثبوت حرمة النكاح ابتداء على معنى أن عدة

(٢٥٩) جمع الجوامع: ٢/٢٣٣، الأحكام. ٣/٢٨٨، المستصفى: ٢/٣٣٥، المنخول: ٣٩٢.

الـزوج علة لحرمة نكاح غيره، وليست علة في ذلك انتهاء، على معنى أن الزوجة اذا وطئت بشبهة لا ينقطع نكاحها من الزوج، فهي دافعة غير رافعة.

واذا كانت العدة علة في ثبوت حرمة النكاح كانت مانعاً من حله، لأنها وصف وجودي معرف نقيض الحكم، وهذا غير ممتنع كما ذكرنا من أنه قد يعلل الحكم العدمي بوجود المانع، على معنى أن وجوده علة لانتفاء الحكم.

وكالعدة الاحرام بحج أو عمرة.

والعلة الرافعة: هي ما كانت علة في ثبوت الحكم انتهاء لا ابتداء، وذلك كالطلاق، فانه علة لحرمة الاستمتاع بالزوجة انتهاء، على معنى أن الزوج اذا طلق زوجته حرم عليه الاستمتاع بها، وليس علة لحرمة الاستمتاع ابتداء، على معنى أنه لا يمتنع عليه أن يستمتع بها اذا تزوجها بعد الطلاق، فالطلاق علة رافعة غير دافعة.

والعلة الدافعة الرافعة: هي التي تكون علة في ثبوت الحكم ابتداء وانتهاء، وذلك كالحدث مع الصلاة، فانه يمنع ابتداءها، كما يمنع دوامها.

وكالرضاع المحرم، علة لحرمة النكاح ابتداء، على معنى أنه يحرم عليه أن يتزوج من بينه وبينها رضاعة، فهو في هذه الحالة دافع، وفي نفس الوقت هو علة لحرمته انتهاء، على معنى أنه اذا طرأ رضاع بينه وبين زوجته انقطع نكاحها، فهو في هذه الحالة رافع.

٢ - الوصف الحقيقي والعرفي والشرعي:

قد ذكرنا في تعريف العلة أنها الوصف الظاهر المنضبط، وعرفنا هناك معنى الظهور والانضباط، والآن نريد أن نعرف أقسام الوصف، لأنه قد يكون حقيقياً، وقد يكون عرفياً، وقد يكون شرعياً، وقد يكون لغوياً، وقد يكون عدمياً.

أ - **الوصف الحقيقي**: وهو ما يتعقل في نفسه دون توقف على عرف أو شرع أو لغة، وتدخل فيه الاضافيات، كالأبوة والبنوة،

لعدم توقفها على واحد من الثلاثة، وان كانت متوقفة على غيرها، وذلك كتعليل ولاية الاجبار بالأبوة .

ومثال الوصف الحقيقي الطعم في الربا، والاسكار في الخمر.

وتعريف الوصف الحقيقي للحكم، وان كان لا يعرف الا عن طريق الشرع، الا أن هذا لا يمنع أن يكون متعقلا في نفسه .

ب ـ **الوصف العرفي**: وهو ما يكون مستفاداً من العرف، ويشترط فيه أن يكون مضطرداً، لا يختلف باختلاف الأوقات، بأن يوجد في سائرها، فاذا ما اضطرب، ولم يطرد، لم يعلل به، وذلك بأن يوجد في بعضها دون بعض .

ومثال الوصف العرفي الخسة والشرف في الكفاءة في النكاح. وكقولنا في بيع الغائب: انه مشتمل على جهالة مجتنبة في العرف .

جـ ـ **الوصف الشرعي**: وهو ما يكون حكماً شرعياً، ولا مانع من أن يعلل حكم شرعي حكماً شرعياً آخر، لأن العلة عندنا معرفة، ولا مانع من أن يعرف حكم حكماً آخر أو غيره .

والمعلول في هذه الحالة قد يكون حكماً شرعياً، كتعليل جواز رهن المشاع بجواز بيعه .

وقد يكون وصفاً حقيقياً كتعليل الحياة في الشعر بحرمة النظر اليه في الطلاق، وحله بالنكاح، كاليد، تحرم بالطلاق، وتحل بالنكاح .

د ـ **الوصف اللغوي**: وهذا بناء على ثبوت اللغة بالقياس، وقد ذكرنا أن الصواب أنه لا قياس في اللغة، ولذلك لا داعي للاطالة بالكلام على الوصف اللغوي .

ومثلوه بتعليل حرمة النبيذ بأنه يسمى خمراً، كالمشتد من ماء العنب .

هـ ـ **الوصف السلبي**: يجوز أن يكون الوصف المعلل به سلبياً ان كان الحكم المعلول سلبياً، وذلك كتعليل عدم وقوع طلاق المكره بعدم الرضا، وبطلان بيع الضال بكونه ليس بالمقدور تسليمه .

٣ ـ العلة البسيطة والمركبة:

العلة اما أن تكون بسيطة وهي المعللة بوصف واحد، كتعليل حرمة الخمر بالاسكار، والربويات بالطعم، وغير ذلك.

واما أن تكون مركبة، من عدة أوصاف، وذلك كتعليل وجوب القصاص بالقتل، العمد، العدوان، لمكافيء، غير ولد، فهذه خمسة اوصاف علل القصاص الواجب بها جميعاً.

والتركيب قد يكون من صفة حقيقية واضافية، كقولنا: قتل، صدر من الأب، فلا يجب به القصاص.

فالقتل حقيقي، والأبوة اضافي.

وقد يكون من صفة حقيقية وسلبية، وذلك كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد الذي ليس بحق.

فالقتل والعمد، صفتان حقيقيتان، وقوله: ليس بحق صفة سلبية.

وليس للأجزاء التي تركب منها العلة حصر، وقيل: يجب ان لا تزيد عن خمسة.

٤ ـ العلة القاصرة والمتعدية:

العلة المتعدية هي التي توجد في غير المحل المنصوص عليه بالحكم، وذلك كالاسكار، فانه يوجد في المحل المنصوص عليه، وهو الخمر، ويوجد في غيره كالنبيذ.

وأما العلة القاصرة فهي التي لا توجد في غير المحل المنصوص عليه، بل تكون قاصرة عليه، لا تتعداه، وذلك كتعليل طهورية الماء بالرقة واللطافة، دون الازالة، وكتعليل الربا في النقدين بالنقدية أو الثمنية.

وقد اتفق العلماء على أن شرط القياس أن تكون العلة متعدية، ليتعدى الحكم محل النص الى غيره.

وهل يجوز التعليل بالعلة القاصرة أم لا؟

الجمهور على انه يجوز أن يعلل بالعلة القاصرة، والتعدية شرط للقياس،

وليست شرطاً للتعليل، فالتعليل كما يجوز بالمتعدية يجوز بالقاصرة.

وللتعليل بها فوائد كثيرة منها:

١ - معرفة المناسبة بين الحكم ومحله، وهذا أدعى لقبول الحكم، لميل النفس الى الحكم الذي تعرف فيه وجه المصلحة.

٢ - معرفة اقتصار الحكم على محل النص، وانتفائه عن غيره، وهذا مهم جداً، اذ نمتنع بموجبه عن الحاق أي أمر بمحلها.

٣ - تقوية النص الدال على معلولها.

٥ - التعليل بالمحل وجزئه:

ما ذكرناه من التعليل بالوصف الحقيقي، والشرعي، واللغوي، والعرفي، والسلبي، في الفقرة الثانية انما هو لما كان خارجاً عن محل العلة.

الا أن التعليل كما يصح بالوصف الخارج عن المحل يجوز أن يكون بالمحل نفسه، وذلك كتعليل حرمة الربا في الذهب والفضة بكونهما ذهباً وفضة.

وكذلك يجوز أن يكون التعليل بجزء المحل أيضاً، وذلك كتعليل خيار الرؤية في بيع الغائب بكونه عقد معاوضة، أو خيار المجلس في البيع بكونه عقد معاوضة، فان عقد المعاوضة جزء محل الحكم وهو البيع.

وكتعليل نقض الوضوء بالخارج من السبيلين، بالخروج منهما، لأن الخروج منهما جزء معنى الخارج منهما، اذا معنى الخارج: ذات ثبت لها الخروج.

واذا كانت العلة هي المحل أو جزأه لم تجز تعديتها، لأنها في هذه الحالة لا توجد في غير المعلل، كالقاصرة.

٦ - التعليل بالمشتق واللقب:

المشتق اما أن يكون مشتقاً من الفعل، وهو الحدث الواقع بالاختيار من فاعله، لا الفعل النحوي، وهذا يجوز التعليل به، وذلك كالسارق والقاتل والقائم.

واما أن يكون مشتقاً من صفة ـ وهي المعنى القائم بالموصوف من غير اختيار منه كالبياض للأبيض، والسواد للأسود، من كل صفة لا مناسبة بينها وبين الحكم، وهذا لا يجوز التعليل به، بناء على منع قياس الشبه، وهذا شبه صوري، لأنه لا مناسبة فيه، من جلب مصلحة أو درء مفسدة.

وأما التعليل باللقب ـ والمراد به العلم واسم الجنس الجامد الذي لا ينبىء عن صفة مناسبة تصلح لاضافة الحكم اليها ـ فلا يجوز التعليل به عند الأكثرين، وذلك كتعليل تحريم الخمر بأن العرب سمتها خمراً.

وذلك لأننا نعلم بالضرورة أن مجرد هذا اللفظ لا أثر له في حرمة الخمر.

٧ ـ التعليل بعلتين:

الجمهور على جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين فأكثر، وذلك كتعليل ايجاب الوضوء باللمس والمس، فيمن مس فرج امرأته مثلا، فان وضوءه ينتقض بالامرين معاً، ولا يتصور الترتيب فيهما.

وسواء أكانت العلة منصوصة أم مستنبطة، متعاقبة أم على المعية.

وقيل بعدم الجواز عقلا، وقيل شرعاً، وقيل بالتفصيل بين المنصوصة والمستنبطة.

واحتج من منع مطلقاً بلزوم المحال من التعليل بعلتين، لأن الحكم باستناده الى كل واحدة من العلتين يستغنى عن الأخرى، فيلزم أن يكون مستغنياً عن كل منهما، وغير مستغن عنه، وذلك جمع بين النقيضين.

وقيل في الاحتجاج غير ذلك.

والجواب ان هذا انما يلزم في العلل العقلية، واما العلل الشرعية فلا يلزم منها هذا، لأنها معرفات للحكم، وعلامات عليه، ولا مانع من اجتماع علامتين ودليلين على مدلول واحد.

وهذا الخلاف انما هو في تعليل الحكم الواحد بالشخص، وأما الواحد بالنوع، فيجوز تعدد علله بحسب تعدد أشخاصه بلا خلاف، كتعليل اباحة قتل زيد بالردة، وعمرو بالقصاص، وبكر بالزنى، وسعيد بترك الصلاة.

٨ - تعليل حكمين بعلة واحدة:

ما ذكرناه في الفقرة السابقة انما هو في تعليل حكم واحد بعلتين فأكثر، وما هنا في تعليل حكمين فأكثر بعلة واحدة.

والصحيح جواز هذا ووقوعه اثباتاً ونفياً.

وذلك كتعليل وجوب قطع يد السارق، ووجوب الغرم اذا تلف المسروق بعلة واحدة وهي السرقة، في الاثبات.

وتعليل حرمة الصوم، والصلاة، والطواف، ومس المصحف، ودخول المسجد بالحيض في النفي.

ففي الاثبات أوجبنا حكمين وهما القطع والغرم بالسرقة، وفي النفي نفينا صحة الصوم، والصلاة، والطواف بالحيض، كما رفعنا جواز مس المصحف، ودخول المسجد، وحرمناه.

ثانياً: شروط العلة[260]

١ - اشتمالها على حكمة تناسب الحكم:

من شروط العلة حتى يصح الالحاق بها أن تكون مشتملة على حكمة فيها جلب مصلحة، أو دفع مفسدة، تبعث المكلف على امتثال الحكم، كما تصلح شاهداً لاناطة الحكم بالعلة.

وذلك كتعليل حكم القصاص بالقتل العمد العدوان فان في ترتب القصاص على القتل العمد العدوان حكمة وهي حفظ النفوس.

فان الانسان اذا علم أنه اذا قتل سوف يقتص منه امتنع عن القتل، ولئن أقدم عليه، فانه يقدم عليه وهو عارف بالنتائج وموطن لنفسه عليها، وهذه الحكمة تبعث المكلف - من القاتل، وولى الأمر - على امتثال الحكم، وهو ايجاب القصاص بأن يمكن كل منهما وارث القتيل من الاقتصاص.

كما أن هذه الحكمة تصلح شاهداً لاناطة وجوب القصاص بعلته، وفي هذه الحالة نلحق القتل بمثقل بالقتل بمحدد في وجوب القصاص، لاشتراكهما في العلة المشتملة على الحكمة المذكورة.

ولذلك اذا وجد مانع يخل بالحكمة اسقط العلة ومنعها، وذلك كالدين المستغرق على القول الضعيف بأنه يمنع وجوب الزكاة.

وذلك لأن وجوب الزكاة مترتب على بلوغ المال نصاباً، وهو علة الوجوب، ومشتمل على حكمة وهي الاستغناء بملك هذا النصاب، فاذا ما كان مالك النصاب مدينا بمثله، اختلت الحكمة، وهي الغنى، وصار بحاجة للمال من اجل الوفاء بالدين، ومن ثم امتنعت العلة، ولم يترتب عليها حكمها وهو وجوب الزكاة على هذا القول المرجوح.

---

(٢٦٠) الأحكام: ٢٨٨/٣، المحصول: ٣٨١/٥، جمع الجوامع: ٢٣٦/٢.

وقد يقال: ما فائدة التمثيل به مع أنه قول ضعيف، قلنا: ان التمثيل به ليس من أجل العمل، وانما ليتضح المراد، ويفهم المقصود، على أن الدين المستغرق مانع من وجوب الزكاة عند بعض الأئمة.

ومن أمثلة التعليل بعلة مشتملة على الحكمة تعليل تحريم الخمر بالاسكار، فان في ترتب التحريم على الاسكار حكمة، وهي حفظ العقول وهي صالحة لأن تكون شاهداً لاناطة التحريم بكل مسكر.

وتعليل قصر الصلاة بالسفر، فان في ترتب جواز القصر على السفر حكمة وهي دفع المشقة التي اشتمل عليها السفر.

التعليل بنفس الحكمة:

قد عرفنا أنه لا بد للعلة من حكمة تشتمل عليها، الا أنه هل يجوز أن يعلل الحكم بنفس الحكمة، على معنى أن تكون الحكمة هي العلة؟

الصحيح أنه لا يجوز أن تكون الحكمة هي العلة، لأنها غير منضبطة، لاختلاف مراتبها باختلاف الأشخاص والأحوال، وليس كل قدر منها يوجب الترخيص، والا لسقطت العبادات، وتعيين القدر المراد منها الذي به يناط الحكم متعذر، ولذلك نيطت الأحكام بوصف ظاهر منضبط مشتمل عليها.

وذلك كالمشقة، فاننا لو جعلناها علة لأدى هذا الى اضطراب الأحكام، لأن ما يكون مشقة لزيد، لا يكون مشقة عند عمرو وما كان مشقة في الصيف قد لا يكون مشقة في الشتاء.

ولأن المقيم الذي يعمل بالأعمال الشاقة كتعبيد الطرق، والحفر في المناجم يجد من المشقة مالا يجده المسافر بالطائرة.

فلو جعلنا مطلق المشقة علة لسقطت التكاليف عن الناس، لأنه ما من عمل الا وفيه مشقة.

ولو قلنا: ان المراد به القدر الفلاني من المشقة لكان ترجيحاً من غير مرجح، فلا سبيل الى معرفة القدر المطلوب.

ولذلك نيطت الرخصة بالسفر المشتمل على المشقة.

التعليل بمالا يطلع على حكمته:

وهل يشترط في الحكمة ان نطلع عليها، او تكفي غلبة الظن بوجودها، فنصحح العلة، ونلحق بها، وان لم تطلع على الحكمة؟

الصحيح أنه يجوز التعليل بما لم يطلع على حكمته، وذلك كتعليل حرمة البيع في الربويات بالطعم.

لأنه يغلب على الظن أنه لا تخلو علة عن حكمة، سواء أطلعنا عليها أم لم نطلع.

٢ ـ أن تكون متعدية:

ومن شروط العلة حتى يصح الالحاق بها أن تكون متعدية محل الحكم، بأن توجد في غيره، لما مر معنا من أن العلة القاصرة وان كان يجوز التعليل بها، الا أنه لا يلحق بها غيرها.

٣ ـ أن لا يكون ثبوتها متأخراً عن حكم الأصل:

ومن شروط الالحاق بها أيضاً أن لا يتأخر ثبوتها عن ثبوت حكم الأصل، بأن يكون ثبوتها مبنياً على ثبوته، لأنه حينئذ لا توجد في الفرع إلا بعد ثبوت حكم الأصل له، ونحن إنما نريد الحاق الفرع بالأصل بواسطتها، وذلك قبل ثبوتها في الفرع لا يمكن.

مثال ذلك قولنا: عرق الكلب نجس، كلعابه، بجامع الاستقذار في كل.

فإن الاستقذار وهو العلة الجامعة إنما ثبت بعد ثبوت نجاسته في كل جزء من اجزائه.

فالحكم وهو النجاسة ثبت في الأصل والفرع قبل ثبوتها ومعرفتها.

٤ ـ أن لا تعود على الأصل بالابطال:

اتفق القائلون بالقياس على أنه يجوز أن يستنبط من النص معنى يعود عليه بالتعميم، بل هذه هي حقيقة القياس.

كاستنباط الاسكار من تحرم الخمر، مما عاد عليه بالتعميم فالحق به كل مسكر.

كما اتفق جمهور الأصوليين خلافاً للحنفية على عدم جواز استنباط علة من النص تعود على ظاهره بالابطال.

لأن النص هو منشؤ العلة، فإذا عادت عليه وأبطلته، كان ابطالها له ابطالاً لها.

وذلك كقوله - ﷺ -: «في أربعين شاة شاة» فإنه لا يجوز ان يقال فيه: إن العلة في ايجاب الشاة إنما هو اغناء الفقير، ودفع حاجته، وهذا بالنقد أتم منه بالشاة، وحينئذ يجوز اخراج القيمة بدلاً من اخراج الشاة، لأننا لو استنبطنا هذه العلة وهذا المعنى من وجوب الشاة لأدى إلى عدم وجوبها، لجواز الانتقال في هذه الحالة إلى القيمة بدلاً عنها.

العودة على النص بالتخصيص:

عرفنا أنه يجوز أن يستنبط من النص معنى يعود عليه بالتعميم، وأنه لا يجوز أن يستنبط منه معنى يعود عليه بالابطال وهل يجوز أن يستنبط منه معنى يعود عليه بالتخصيص.؟

الصحيح من أقوال الأصوليين وتطبيقهم أنه لا مانع منه، لأنه لا يوجد فيه ابطال للنص، وإنما هو تخصيص له، والتخصيص كما يجوز بالشرع يجوز بالعقل، كما مر معنا في مباحث التخصيص.

وذلك كعدم النقض بلمس المحارم، وإن كان داخلاً في عموم قوله تعالى: ﴿أو لامستم النساء﴾ لأن العلة باللمس إنما هي ثوران الشهية، المقضية إلى خروج المذي من الانسان وهو لا يعلم وذلك مفقود في المحارم، فلذلك خصصنا النص، وقلنا: إن لمس المحرم لا ينقض الوضوء.

ومن أمثلة ذلك الولي المجبر في النكاح، هل يجب عليه استئذان من زالت بكارتها بغير وطء. كما لو زالت بقفزة، أو خشبة، أو اصبع، أم لا، بل حكمها حكم الابكار، وإن كانت داخلة في عموم قوله - ﷺ -: «الثيب أحق بنفسها، والبكر تستأذن»؟

فإن علة التفرقة بين البكر والثيب إنما هو الاختلاط بالرجال، ومعرفتها بالأمور، وزوال ما عند البكر من الحياء، وذلك مفقود فيمن زالت بكارتها بغير الوطء، وبناء على ذلك فإنا نجري عليها حكم الأبكار، ونخصص النص بهذه العلة.

٥ ـ أن لا تكون المستنبطة معارضة بمعارض:

وإنما خصصنا الكلام على العلة المستنبطة، لأن العلة المنصوصة لا تقبل المعارضة، فقد الغاها النص وأبطلها.

وحاصل هذا الاشتراط أنه لا بد في المستنبطة أن لا يكون معها في الأصل وصف يصلح للتعليل، ويكون مقتضاه منافياً لمقتضي علة المعلل، بأن يقتضي أن يكون حكم الأصل غير المنصوص عليه.

وذلك كما لو قيل في صوم رمضان: إنما وجب التبييت المأخوذ من قول النبي ـ ﷺ ـ: «من لم يبيت النية فلا صيام له» لأنه صوم واجب، فيحتاط له.

فيقال: هو صوم لا يقبل وقته غيره، فلا دخل للاحتياط فيه.

فهذا المعارض مناف لحكم الأصل، وحينئذ لا يصح الحاق غير رمضان به في وجوب التبييت للاحتياط، لمعارضته بالعلة الأخرى، بل لا بد من التعليل بعلة غير معارضة، فإن وجدت في غيره ألحق به، وإلا فلا.

٦ ـ أن لا تخالف نصاً أواجماعاً:

ومن شروط الالحاق بالعلة أن لا تخالف نصاً أو إجماعاً، لأن النص والاجماع مقدمان على القياس، فإذا خالف الالحاق بها نصاً أو إجماعاً بطل.

فمثال مخالفة النص قول الحنفي المرأة مالكة لبضعها، فيصح نكاحها بغير اذن وليها، قياساً على بيع سلعتها.

فإنه مخالف لحديث أبي داود وغيره: «أيما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها، فنكاحها باطل».

ومثال مخالفة الاجماع قياس صلاة المسافر على صومه في عدم الوجوب بجامع السفر، لما فيه من المشقة، فكما جاز للمسافر ترك الصيام وقضاؤه، يجوز له ترك الصلاة، ثم يقضيها بعد اقامته، إلا أن هذا مخالف للاجماع على وجوب ادائها على المسافر.

٧ ـ أن لا تتضمن زيادة على النص:

ويشترط في الالحاق بالعلة أن لا تتضمن زيادة على النص الدال عليها في حال استنباطها من حكم الأصل، بأن يكون النص الدال على العلة متنافياً مع هذه الزيادة في المستنبطة.

فإنه لو أثبت الحكم في الفرع على ما اقتضته الزيادة المستنبطة من حكم الأصل لزم نسخ نص العلة بالاستنباط، والنص لا ينسخ بالاجتهاد.

وذلك كما لو نص على أن عتق العبد الكتابي لا يجزي لكفره، فيعلل بأنه عتق كافر يتدين بدين.

فهذا القيد، وهو قولنا: يتدين بدين، ينافي حكم النص المفهوم منه، وهو اجزاء عتق المؤمن، المفهوم من المخالفة، وعدم اجزاء المجوسي المفهوم بالموافقة الأولى.

٨ ـ أن تكون معينة:

ومن شروط الالحاق بالعلة أن تكون معينة غير مبهمة، لأن العلة هي أساس التعدية التي تحقق القياس الذي تستدل به، ويجب أن يكون الدليل ليستدل به معينا، فكذلك اساسه المحقق له، وهو العلة، يجب ان يكون معينا.

٩ ـ أن لا يتناول دليلها حكم الفرع:

ويشترط في الالحاق بالعلة أن لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه أو خصوصه، لأنه لو تناول الفرع أثبت فيه الحكم، ولم نعد بحاجة إلى القياس.

مثال تناول دليلها الفرع بعمومه حديث مسلم في الربويات: «الطعام بالطعام، مثلاً بمثل» فإن هذا الحديث دال على أن علة التحريم هي الطعم، وهو شامل لتحريم التفاضل في كل مطعوم، من التفاح والسفرجل وغيرهما، وحينئذ فلا حاجة إلى قياس التفاح على البر بجامع الطعم، للاستغناء عنه بعموم النص الدال على العلة.

ومثال تناول دليلها الفرع بخصوصه قوله - ﷺ -: «من قاء أو رعف فليتوضأ».

فإنه دال على علية الخارج النجس في نقض الوضوء، فلا حاجة للحنفي حينئذ إلى قياس القيء أو الرعاف على الخارج من السبيلين في نقض الوضوء بجامع الخارج النجس، للاستغناء عنه بخصوص الحديث.

هذا وهناك شروط أخرى لصحة العلة، أو صحة الالحاق بها اعرضت عنها تمشياً مع منهج الكتاب في الايجاز والاختصار.

المبحث الثاني

في

مسالك العلة[٢٦١]

والمراد به الطرق الدالة عليها، إذ لا يكتفي في القياس بمجرد وجود العلة الجامعة في الأصل والفرع، بل لا بد من دليل يدل عليها، وهو ما سنتكلم عليه الآن.

١ - الاجماع:

فإذا أجمعت الأمة على الوصف الفلاني علة للحكم، ثبتت عليته له، إلا أن الاجماع قد يكون على علة معينة، وقد يكون على أصل التعليل.

أما الأول فهو اجماع الأمة على عين العلة، وذلك كتعليل ولاية المال بالصغر، وكاجماعهم على أن علة تقديم الأخ من الأبوين على الأخ من الأب في الارث، هو امتزاج النسبين، أي كونه من الأبوين، وحينئذ يقاس عليه تقديمه في ولاية النكاح، والصلاة عليه، وتحمل العقل، بجامع امتزاج النسبين.

وكالاجماع على أن العلة في قوله - ﷺ -: «لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان» هي تشويش الغضب للفكر، وقيس عليه كل مشوش للفكر، كالجوع المفرط وغيره، فيمتنع معه الحكم.

وأما الثاني، وهو الاجماع على أصل التعليل دون تعيينه، فكاجماع السلف على أن الربا في الأصناف الأربعة معلل، إلا أنهم اختلفوا في عين العلة، فقيل: الطعم، وقيل: القوت، وقيل الكيل، وقيل غير ذلك.

---

(٢٦١) جمع الجوامع: ٢٦٢/٢، الأحكام: ٢٦٤/٣، المحصول: ٩١/٥، نهاية السول: ٣٩/٣، المستصفى: ٢٨٨/٢، المنخول: ٣٣٨

٢ - النص:

وهو ما يدل بالوضع من الكتاب والسنة على علية وصف الحكم.

وينقسم إلى قسمين:

قاطع: وهو الذي لا يحتمل غير العلية، ويعبر عنه بالصريح.

وظاهر: وهو الذي يحتمل غيرها احتمالاً مرجوحاً.

أولاً: النص الصريح:

وله ألفاظ تدل عليه منها:

أ - النص على العلة بالاسم الصريح كقوله: العلة كذا، أو لعلة كذا، أو لسبب، أو لمؤثر، أو لموجب كذا، أو لأجل كذا، كقوله تعالى: ﴿من أجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل﴾ وكقوله عليه الصلاة والسلام: «إنما جعل الاستئذان من أجل البصر».

ب - كي: كقوله تعالى: ﴿كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾.

جـ - اذن: كقوله تعالى: ﴿اذن لأذقناك ضعف الحياة وضعف الممات﴾.

ثانياً: النص الظاهر:

وله أيضاً ألفاظ تدل عليه منها:

أ - اللام: سواء أكانت ظاهرة، نحو قوله تعالى: ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾ وقوله تعالى: ﴿كتاب أنزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور﴾ أم مقدرة، نحو قوله تعالى: ﴿ولا تطع كل حلاف مهين، هماز مشاء بنميم﴾ .... إلى قوله تعالى: ﴿أن كان ذا مال وبنين﴾ أي لأن كان ذا مال وبنين.

ب - الباء: كقوله تعالى: ﴿فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم﴾ وقوله تعالى: ﴿ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله﴾.

جـ - ان: كقوله تعالى: ﴿رب لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً، انك ان تذرهم يضلوا عبادك﴾.

وقوله عليه الصلاة والسلام في تعليل طهارة سؤر الهرة: ﴿انها من

الطوافين عليكم والطوافات».

د - إذ: كقولنا: ضربت العبد إذ أساء، أي لاساءته.

٣ - الايماء:

ويسمى بالتنبيه أيضاً، وهو اقتران وصف بحكم، لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيداً من الشارع لا يليق بفصاحته واتيانه بالألفاظ في مواضعها، وهو أنواع منها:

أ - الحكم بعد سماع وصف، كما في حديث الأعرابي الذي واقع أهله في نهار رمضان: «واقعت أهلي في نهار رمضان، فقال له - ﷺ - أعتق رقبة» والاقتران الذي تضمنه هذا الكلام هو أمره بالاعتاق عند ذكر الوقاع، وهذا يدل على أنه علة له، وإلا لخلا السؤال عن الجواب، وهذا بعيد جداً من الشارع، فيقدر السؤال في الجواب، فكأنه قال: واقعت فأعتق.

ب - أن يذكر في الحكم وصفاً لو لم يكن علة له لعرى عن الفائدة، وذلك كقوله - ﷺ -: «لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان» فقد قيد رسول الله - ﷺ - المنع من الحكم بحالة الغضب المشوش للفكر، وهذا التقييد يدل على أنه علة للحكم، وإلا لخلا ذكره عن الفائدة، وهذا بعيد من كلام الشارع.

جـ - تفريق الشارع بين حكمين بصفة، مع ذكرهما، أو ذكر أحدهما فقط، فمثال ذكرهما ما في الصحيحين «من أنه - ﷺ - جعل للفرس سهمين وللرجل سهماً» فتفريقه - ﷺ - بين هذين الحكمين، بهاتين الصفتين، وهما الفرسية والرجولية، لو لم يكن لعلية كل منهما، لكان بعيداً.

فالفرسية علة استحقاق خصوص السهمين، والرجولية علة استحقاق خصوص السهم، أما علة الاستحقاق في الجملة فالقتال، أو الحضور بنيته وإن لم يقاتل.

ومثال ذكر أحدهما قوله - ﷺ -: «القاتل لا يرث» ومفهومه أن غير القاتل يرث، وهذا المفهوم معلوم في الأصل، فالتفريق بين عدم الأرث

المذكور، والأرث المعلوم، بصفة القتل المذكور مع عدم الارث، لو لم يكن للتعليل لكان بعيداً من كلام الشارع.

د - التفريق بين حكمين بشرط أو غاية أو استثناء أو استدراك فمثال التفريق بين حكمين بشرط قوله - ﷺ -: «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلاً بمثل، سواء بسواء، يداً بيد، فإذا اختلفت هذه الأجناس فبيعوا كيف شئتم، إذ كام يداً بيد».

فالتفريق بين منع البيع في هذه الأشياء متفاضلاً، وبين جوازه عند اختلاف الجنس، لو لم يكن لعلية الاختلاف للجواز، لكان بعيداً.

ومثال الغاية، قوله تعالى: ﴿ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾ أي: فإذا طهرن، فلا مانع من قربانهن، فتفريقه بين المنع من قربانهن في الحيض، وبين جوازه في الطهر، لو لم يكن لعلية الطهر للجواز، لكان بعيداً.

ومثال الاستثناء، قوله تعالى: ﴿فنصف ما فرضتم، إلا أن يعفون﴾ أي الزوجات عن ذلك النصف، فإن عفون فلا شيء لهن، فتفريقه بين ثبوت النصف لهن، وبين انتفائه عند عفوهن، لو لم يكن لعلة العفو للانتفاء، لكان بعيداً.

ومثال الاستدراك، قوله تعالى: ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان﴾ فتفريقه بين عدم المؤاخذة بالأيمان، وبين المؤاخذة بها عند تعقيدها، لو لم يكن لعلية التعقيد للمؤاخذة، لكان بعيداً.

هـ - بناء الحكم على الوصف بالفاء، وهو أن يذكر حكم ووصف، وتدخل الفاء على الثاني منها، سواء كان هو الوصف أو الحكم، وسواء كان من كلام الشارع أو الراوي.

فمثال دخول الفاء على الوصف في كلام الشارع قوله عليه السلام: «لا تقربوه طيباً، فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً» فالعلة بعثه ملبياً.

قال الاسنوي: ولم يظفروا بمثال لدخول الفاء على الوصف في كلام الراوي.

ومثال دخولها على الحكم في كلام الشارع، قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ فالعلة السرقة.

ومثال دخولها على الحكم في كلام الراوي قول عمران بن حصين: «سها رسول الله - ﷺ - فسجد» وقول غيره: «زنى ماعز فرجم» فالعلة السهو والزنى.

ولا فرق بين الراوي الفقيه وغيره.

إلا أن الوارد في كلام الشارع أقوى في العلية من الوارد في كلام الراوي، والوارد في كلام الراوي الفقيه أقوى في العلية من الوارد في كلام غير الفقيه.

و - ترتيب الحكم على الوصف بدون فاء، وهو أيضاً يقتضي علية الوصف، سواء أكان الوصف مناسباً أم لا.

وذلك نحو قول القائل: اكرم العلماء، فترتيب الاكرام على العلم لو لم يكن لعلية العلم للاكرام، لكان بعيداً.

وأما أنه لا تشترط فيه المناسبة فلأنه لو قال قائل: «أكرم الجاهل، وأهن العالم، لكان ذلك قبيحاً في العرف، وليس قبحه لمجرد الأمر بالاكرام للجاهل، وإهانة العالم، فإن الأمر باكرام الجاهل قد يحسن لدينه، أو شجاعته، أو غير ذلك، والأمر بإهانة العالم قد يحسن أيضاً لفسقه، أو بدعته، أو غير ذلك، وإذا لم يكن القبح لمجرد الأمر، فهو اذن لسبق تعليل هذا الحكم بهذا الوصف إلى الأفهام، لأن الأصل عدم علة أخرى، وإذا سبق التعليل إلى الأفهام مع عدم المناسبة لزم ان يكون حقيقة، لأن التبادر من أمارات الحقيقة.

ز - المنع مما قد يفوت المطلوب، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع﴾ فالبيع وقت النداء يوم الجمعة قد يؤدي إلى فوات صلاة الجمعة، ولذلك منع منه، فلو لم يكن هذا المنع لمظنة تفويتها، لكان بعيداً.

حـ ـ ترتيب الحكم على الوصف بصيغة الشرط والجزاء، نحو قوله تعالى: ﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجاً﴾ أي لأجل تقواه.

ط ـ تعليل عدم الحكم بوجود المانع منه، نحو قوله تعالى: ﴿ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض﴾.

والجمهور على أنه لا يشترط أن تكون هناكَ مناسبة بين الوصف المومي اليه وبين الحكم في جميع الصور التي ذكرناها، بناء على أن العلة هي المعرف كما مر معنا.

هذا وهناك وجوه أخرى للايماء لا سبيل الآن لحصرها.

قال الغزالي: إن وجوه الايماء لا تنحصر فيما يذكره الأصوليون، وإنما يذكرون ما يذكرون تنبيهاً على ما لم يذكر.

٤ ـ السبر والتقسيم:

وهو المسلك الرابع من مسالك العلة، والسبر لغة الاختبار، ومنه سمي ما يعرف به طول الجرح وعرضه مسباراً، ويقولون: هذه القضية يسبر بها غور العقل، أي: يختبر.

وأما التقسيم لغة فهو الافتراق، ولذلك عبر بعض الأصوليين عنه بالافتراق.

وحاصل هذا المسلك أن الناظر يحصر الأوصاف الموجودة في الأصل المقيس عليه، بان يقول مثلاً: علة تحريم البيع في الربويات الطعم أو الاقتيات، أو الادخار، أو الكيل، وهذا هو التقسيم، ثم يختبر الصالح للعلية من غيره، وهذا هو السبر، فيعين الصالح كالطعم مثلاً، ويبطل ما عداه بالطرق المعتبرة.

وهو ينقسم إلى قسمين حاصر وغير حاصر.

فالتقسيم الحاصر هو الذي يكون دائراً بين النفي والاثبات، وذلك كقول الشافعي مثلاً: ولاية الاجبار على النكاح، أما أن لا تعلل بعلة أصلاً، أو تعلل، وعلى التقدير الثاني، أما أن تكون معللة بالبكارة، أو

الصغر، أو غيرهما، والأقسام الأربعة باطلة سوى التعليل بالبكارة، أما الأول، وهو أن لا تكون معللة، والرابع وهو أن تكون معللة بغير البكارة والصغر، فباطلان بالاجماع، وأما الثالث، وهو التعليل بالصغر فباطل أيضاً، لأنها لو كانت معللة بالصغر لثبتت الولاية على الثيب الصغيرة لوجود العلة، وهو باطل لقوله عليه الصلاة والسلام: « الثيب أحق بنفسها ».

وهذا القسم يفيد القطع ان كان الحصر في الأقسام، وابطال غير المطلوب قطعياً.

وإلا فهو يفيد الظن وهو الأكثر في الشرعيات.

وأما التقسيم الذي ليس بحاصر، فهو الذي لا يكون دائراً بين النفي والاثبات، ويسمى بالتقسيم المنتشر، وهو لا يفيد إلا الظن، وهو حجة في الشرعيات لا العقليات، ومثاله قولنا: علة حرمة الربا في الربويات أما الطعم، أو الكيل، أو القوت، أو الادخار، ومن ثم نبطل ما عدا الطعم بالطرق المعروفة للابطال، فيتعين الطعم، وهو المطلوب.

وأما طرق ابطال العلية لوصف فكثيرة منها:

أ ـ بيان أن الوصف طرد: من جنس ما علم من الشارع الغاؤه، كالذكورة والأنوثة في العتق، والطول والقصر، فهذه أمور لم يعتبرها الشارع.

ب ـ أن يكون في الوصف نقض.

جـ ـ أن يكون فيه كسر، أو خفاء أو اضطراب، وستأتي معانيها في قوادح العلة إن شاء الله.

٥ ـ المناسبة:

المسلك الخامس من المسالك الدالة على العلة هو المناسبة، ويعبر عنها بالاخالة، والمصلحة، والاستدلال، ورعاية المقاصد.

والمناسبة لغة: الملاءمة، واصطلاحاً: ملاءمة الوصف المعين للحكم.

وسميت مناسبة الوصف للحكم بالاخالة، لان بها يخال، اي: يظن ان الوصف علة للحكم.

واستخراج المناسبة الحاصل بابداء الوصف المناسب يسمى تخريج المناط، والمناط: هو العلة التي نيط بها الحكم، أي علق.

وسمي استخراج المناسبة بتخريج المناط، لأنه استخراج ما نيط الحكم به.

ويعتبر تخريج المناط من أدق مباحث القياس، بل الأصول وأغمضها، ولذلك كان اهتمام الأصوليين به أكبر من اهتمامهم بغيره، فأشبعوه بحثاً، وتحقيقاً، وتفصيلاً.

وسأتكلم عنه إن شاء الله بما يفي بغرض الكتاب، ويكفي القارىء المبتدىء.

فتخريج المناط هو: تعيين المجتهد العلة، بابداء مناسبة بينها وبين الحكم، مع الاقتران بينهما في دليل حكم الأصل، والسلامة عن قوادح العلة.

والاقتران معتبر في كون الوصف المناسب علة، لا في كون الوصف مناسباً، وصورته أن يحكم الشارع في صورة بحكم، ولا يتعرض لبيان علته، فيبحث المجتهد عن علة ذلك الحكم ويستخرج ما يصلح أن يكون مناطاً له.

وذلك كالاسكار في حديث مسلم: «كل مسكر حرام» فهو لإزالته العقل المطلوب حفظه، مناسب للحرمة، وقد اقترن بها في دليل الحكم، وهو الحديث، وسلم من القوادح.

ويتحقق استقلال الوصف المناسب بالعلية بنفي غيره من الأوصاف بواسطة السبر المتقدم في المسلك السابق.

والمناسب: المأخوذ من المناسبة هو: الملائم لغة، واما اصطلاحاً، فقد عرفه ابن الحاجب: بأنه وصف، ظاهر، منضبط، يحصل عقلاً من ترتب

الحكم عليه ما يصلح كونه مقصوداً للشارع، من حصول مصلحة، أو دفع مفسده.

وذلك كالقتل العمد العدوان، فإنه وصف ظاهر منضبط، يلزم من ترتب الحكم عليه، وهو ايجاب القصاص على القاتل، حصول منفعة، وهو حفظ الحياة وبقاؤها، ودفع مضرة، وهي التعدي، فإن الانسان إذا عرف أنه سيقتص منه إذا قتل، أحجم عن القتل، وقد يقدم عليه وهو موطن نفسه على الهلاك والتلف.

والمناسب كما يكون وصفاً ظاهراً منضبطاً، قد يكون خفياً، أو غير منضبط، وفي هذه الحالة لا يمكن أن يكون علة، لأن العلة هي المعرف للحكم، وما كان خفياً، أو غير منضبط، لا يكون معرفاً، ولذلك اعتبروا ما يلازمه عقلاً، أو عرفاً، أو عادة، مما هو ظاهر منضبط، وهو المظنة له، فيكون هو العلة، وذلك كالسفر الذي يعتبر مظنة للمشقة التي ترتب عليها الترخيص أصلاً، لأنها هي الوصف المناسب، إلا أنها لما كانت غير منضبطة لاختلافها باختلاف الأشخاص، والأحوال، نيط الترخيص بمظنتها، وهو السفر.

أقسام المناسب

ينقسم المناسب باعتبارات وحيثيات متعددة الى أقسام متعددة، فهو باعتبار افضائه الى المقصود له أقسام، وباعتبار نفس المقصود له أقسام أخرى، وباعتبار اعتبار الشارع له ينقسم أيضاً الى أقسام.

أولا - أقسام المناسب باعتبار حصول المقصود:

هذا هو التقسيم الأول للمناسب، وهو باعتبار افضائه الى المقصود، وذلك لأن الحكمة التي هي مقصود الشارع من شرع الحكم، أي من ترتبه على العلة، وقد يكون حصولها يقينا، وقد يكون مظنونا، بأن يكون حصولها أرجح من انتفائها، وقد يكون مشكوكا فيه، بأن يكون حصولها وانتفاؤها على حد سواء، وقد يكون نفيها أرجح من حصولها.

الأول: وهو ما يكون حصوله يقينا، وذلك كالحكمة المقصودة من ترتب حل البيع على وصفه المعلل به، وهو الاحتياج الى المعاوضة في الجملة.

والحكمة الحاصلة هي الملك يقينا.

الثاني: وهو ما يكون حصوله مظنونا، وذلك كالحكمة المقصودة من ترتب وجوب القصاص على القتل العمد العدوان.

والحكمة هي انزجار الناس عن الاقدام على القتل، مما يحفظ الحياة ويضمن بقاءها، وهذه الحكمة مظنونة الحصول، فان الممتنعين عن القتل أكثر من المقدمين عليه، فالذي يغلب على الظن أن الانسان اذا عرف القصاص أحجم عن القتل.

الثالث: وهو ما يستوي حصوله وانتفاؤه، وذلك كالحكمة المقصودة من ترتب الحد على شرب الخمر، لأجل الاسكار، فان المقصود من شرع الحد هو الانزجار عن شربها، وحصول هذا المقصود وانتفاؤه متساويان، بتساوي الممتنعين عن شربها والمقدمين عليه، فيما يظهر للناظر، لا بالنسبة الى ما في نفس الأمر، لتعذر الاطلاع عليه، مما جعل بعض الأصوليين يقول: ان هذا النوع لا مثال له على التحقيق.

الرابع: وهو ما يكون النفي فيه ارجح، وذلك كنكاح الآيسة من أجل التوالد، الذي هو المقصود من النكاح، فان انتفاء هذا المقصود أرجح من حصوله في حق الآيسة.

التعليل بهذه المراتب:

اتفق القائلون بالمناسب على جواز التعليل بالمرتبة الأولى والثانية، وهي ما كان حصول المقصود فيها يقينا أو مظنونا.

واختلفوا في الثالث والرابع، وهو ما كان المقصود فيه مشكوكا فيه، أو موهوماً، والصحيح جواز التعليل بها، نظراً الى حصول المقصود في الجملة.

وبناء على ذلك فانه يجوز للمسافر المترفه في سفره، كالمسافر بالطائرة، أو ما يشابهها، مما يظن فيه انتفاء المشقة التي هي حكمة شرع الترخيص يجوز له أن يترخص فيقصر الصلاة، ويفطر.

وانما قلنا: المظنون معه انتفاء المشقة، لأن الترفه لا ينافي المشقة، فقد توجد المشقة مع الرفاهية في السفر، الا انها تختلف باختلاف وسيلة السفر، وطبيعة الشخص المسافر، فالسفر في الجو فيه من المشقة ما لا يوجد في سفر البر، مما يترتب على ارتفاع الضغط وانخفاضه، وصحة المسافر ومرضه، وغير ذلك من الأمور، فالوسيلة فيها رفاهية، الا أنها لا تمنع من المشقة على الجملة.

ولذلك نيطت الرخصة بالسفر الذي هو مظنة هذه المشقة.

انتفاء المقصود يقينا:

وأما اذا انتفى المقصود من شرع الحكم يقينا، فلا يعلل به، ولا يعتبر. وذلك كلحوق نسب ولد المغربية بالمشرقي، فيما لو تزوج رجل بالمشرق امرأة بالمغرب، فأتت بولد، فان الولد لا يلحقه نسب أبيه، للقطع عادة بعدم تلاقي الزوجين، مما لا يحتمل معه حصول المقصود من النكاح، وهو حصول النطفة في الرحم، مما يحصل معه العلوق والولد، خلافا للحنفية في ذلك.

ثانيا: اقسام المناسب باعتبار نفس المقصود:

هذا هو التقسيم الثاني للمناسب، وذلك باعتبار نفس المقصود، وهو هنا الحكمة المقصودة من الوصف المناسب فقط، بينما كان التقسيم السابق للوصف نفسه وهو العلة، كما هو شأن التقسيم الثالث الآتي:

والوصف المناسب في تقسيمنا هذا، وهو باعتبار نفس المقصود، وهي الحكمة، اما أن يكون حقيقياً، واما أن يكون اقناعيا.

فالحقيقي: هو ما لم يظهر بعد البحث حقيقة أنه غير مناسب.

والاقناعي: هو ما يظهر بعد البحث والتأمل أنه غير مناسب.

والحقيقي اما أن يكون دنيوياً، واما أن يكون أخروياً.

فالدنيوي: ما كانت مصلحته متعلقة بالدنيا.

والأخروي: ما كانت مصلحته متعلقة بالآخرة.

المناسب الحقيقي الدنيوي:

وينقسم الى ثلاثة أقسام، ضروري، وحاجي، وتحسيني، لأن الوصف المشتمل على المصلحة ان انتهت مصلحته الى محل الضرورة فضروري، أو محل الحاجة فحاجي، أو كانت مستحسنة في العادات فعادي.

١ ـ الضروري:

وهو ما تصل الحاجة اليه الى حد الضرورة، وهو متضمن لحفظ الكليات الخمس، أو الضروريات الخمس، التي روعيت في كل ملة وشرع، ولم تنسخ بحال من الأحوال، وهي: الدين ـ والنفس والعقل، والنسب، والمال.

أ ـ **حفظ الدين:** ويكون ذلك بمشروعية القتال مع الحربيين، وقتل المرتدين والزنادقة، وأصحاب البدع المكفرة، فان الحرابة، والردة، والزندقة، والبدعة، أمور مناسبة لوجوب القتال والقتل.

فحفظ الدين هو الحكمة المقصودة من ترتب القتال أو القتل على الوصف المناسب، وهو الكفر، أو الحرابة أو غير ذلك.

ب ـ **حفظ النفس:** وهو الحكمة المقصودة من ترتب وجود القصاص على القتل، فان القتل العمد العدوان مناسب لوجوب القصاص، لأنه مقرر للحياة.

جـ ـ **حفظ العقل:** ويكون بمشروعية الحدود على المسكرات، فحفظ العقل هو الحكمة المقصودة من ترتب الحد على الاسكار.

د ـ **حفظ النسب:** ويكون بمشروعية الحد على الزنا، فان الزنا المؤدي الى اختلاط الأنساب، وهتك الأعراض، مناسب لوجوب الحد، وهو الجلد أو الرجم، المؤدي الى انزجار الناس عن هذه الجريمة النكراء، فحفظ الأنساب هو الحكمة المقصودة من ترتب الحد على الزنا.

هـ ـ **حفظ المال:** وهو الحكمة المقصودة من ترتب حد السرقة، وقطع الطريق، على السرقة وقطع الطريق، كما أنه هو الحكمة المقصودة من ترتب الضمان على المتلفات.

وهذه الكليات الخمس مرتبة في اعتبارها حسب الترتيب الذي ذكرناه، فيقدم بعضها على بعض عند التعارض على حسب هذا الترتيب.

مكمل الضروري:

ويلحق بالضروري مكمله المؤكد له، فيكون في رتبته، وذلك كالحد على القليل من المسكر، فان قليله يدعو الى كثيره، المفوت لحفظ العقل، فبولغ في حفظه، بالمنع من القليل، والحد عليه كالكثير.

وبولغ في حفظ النسب، بتحريم النظر، واللمس، وشرع التعزير على ذلك.

كما بولغ بحفظ الدين، بتحريم البدع السيئة، وشرع التعزيز عليها.

٢ ـ الحاجي:

ويقال له: المصلحي، وهو ما يحتاج اليه، ولا يصل الى حد الضرورة، كالبيع، والاجارة، والقرض، وغير ذلك من الأمور المشروعة للملك، والاتجار، المحتاج اليها.

وكتنصيب الولي على الصغيرة لتزويجها، فان مصالح النكاح غير ضرورية في الحال، الا أن الحاجة اليه حاصلة، وهي تحصيل الكفء الذي لو فات لربما فات لا الى بدل.

فهذه الحاجيات لو فاتت ولم تشرع لما فات بفواتها شيء من الضروريات الخمس التي ذكرناها.

الحاجي في معنى الضروري:

وقد يكون الحاجي جليا واضحاً فينتهي الى درجة الضروري في بعض الصور، وذلك كالاجارة لتربية الطفل، فان ملك المنفعة فيها، وهي تربيته، يفوت بفواته ـ لو لم تشرع الاجارة ـ حفظ نفس الطفل.

وفواته يكون بعدم وجود جارية تربيه أو متبرع.

مكمل الحاجي:

وكما أن الضروري له مكمل للمبالغة في الحفاظ عليه، كذلك الحاجي له مكمل يلحق به، فيكون في رتبته.

وذلك كالمقصود من الخيار في البيع، المشروع للتروي، كمل به الملك، ليسلم من الغبن.

ومن مكمل الحاجي اعتبار الكفء في النكاح، ومهر المثل في الصغيرة، فانهما داعيان الى دوام النكاح.

ومنه اغتفار غرر يسير للحاجة اليه.

٣ ـ التحسيني:

وهو ما استحسن في العادة من غير احتياج اليه، وهو قسمان:

الأول: تحسيني غير معارض لقواعد الشرع، وذلك كتحريم القاذورات، فان نفرة الطباع عنها لخساستها، مناسب لحرمة تناولها حثا للناس على مكارم الأخلاق، ومحاسن الشيم.

وكسلب العبد أهلية الشهادة، فانه غير محتاج اليه، اذ لو ثبتت له الأهلية ما ضر، لكنه مستحسن في العادة، لنقص الرقيق عن هذا المنزل الشريف الملزم، بخلاف الرواية.

الثاني: تحسيني معارض لقواعد الشرع، وذلك كالندب الى المكاتبة، فانها غير محتاج اليها، اذ لو منعت لما ضر منعها، لكنها مستحسنة في العادة، للتوسل بها الى فك الرقاب من الرق، الذي يعتبر من مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم.

إلا أنها تخالف القواعد الشرعية القاضية بامتناع بيع الشخص بعض ماله ببعض آخر.

المناسب الحقيقي الأخروي:

وهو المعاني الداعية الى تزكية النفس، وتهذيب الأخلاق، ورياضة النفوس، المقتضية لشرعية العبادات، فان الصلاة مثلا وضعت للخضوع والتذلل، والصوم لانكسار النفس، فاذا كانت النفس زكية، تفعل ما تؤمر به، وتجتنب ما تنهي عنه، حصلت لها السعادة الأخروية.

المناسب الاقناعي:

وأما المناسب الاقناعي، وهو قسيم المناسب الحقيقي كما قدمنا وهو ما يتبين بالبحث والتأمل أنه غير مناسب، فقد مثل له بتعليل الشافعي رضي الله عنه تحريم بيع الخمر والميتة بالنجاسة، ثم قاس عليه الكلب والخنزير.

والمناسبة أن كونه نجساً يناسب اذلاله، ومقابلته بالمال في البيع اعزاز له، والجمع بينهما متناقض.

فهذا وان كان يظن به في الظاهر أنه مناسب الا أنه ليس كذلك في الحقيقة.

لأن كونه نجساً معناه أنه لا تجوز الصلاة معه، وليس بينه وبين امتناع البيع مناسبة.

ثالثا: أقسام المناسب من حيث اعتبار الشارع له:

ينقسم المناسب من حيث شهادة الشرع له بالاعتبار أو الالغاء الى ثلاثة أقسام، وذلك لأنه اما أن يلغيه، واما أن يعتبره، واما أن يسكت عنه.

الأول: وهو المناسب الملغى، الذي ألغاه الشارع فلم يعتبره، بأن أورد الفروع على خلافه. وهذا لا يجوز التعليل به بحال، لعدم اعتبار الشارع له، بدلالة الدليل على الغائه.

وذلك كما حدث ليحي بن يحي الليثي الأندلسي، صاحب الامام مالك، وراوي الموطأ، عندما سأله سلطان الأندلسي عبد الرحمن الداخل، الأموي، عن كفارة الوقاع في نهار رمضان، وكان قد واقع جارية له، ثم ندم على ذلك ندما شديدا، فسأل الفقهاء عن التوبة والكفارة، فأفتاه يحي بن يحي بوجوب صيام شهرين متتابعين، تشديدا عليه، وسكت الفقهاء عنه اجلالا ليحي اذ كان امام أهل الأندلس، وعندما خرجوا من عند السلطان سألوه: لماذا أفتاه بالشهرين، ولم يفته بمقتضى مذهب مالك، وهو التخيير بين الاعتاق والصوم، والاطعام؟ فقال: لو فتحنا هذا الباب لسهل عليه أن يطأ كل يوم ويعتق رقبة، لكن حملته على أصعب الأمور حتى لا يعود.

الا أن الفقهاء لم يرضوا بهذا، وأنكروا عليه فتواه، لأن الشارع ألغى هذه المصلحة والمناسبة التي نظر اليها يحي، فجعل كفارة الوطء الاعتاق ابتداء، من غير تفرقة بين سلطان وغيره، ولذلك لا يجوز اعتبارها.

الثاني: وهو ما سكت عنه الشارع، فلم يدل الدليل على الغائه، كما لم يدل على اعتباره.

ويسمى هذا القسم بالمناسب المرسل، ويعبر عنه بالمصالح المرسلة، والاستصلاح.

وقد اعتبره الامام مالك مطلقا، والغاه غيره، وسنتكلم عنه ان شاء الله في مباحث الأدلة المختلف فيها في الكتاب الخامس بشيء من التفصيل.

الثالث: وهو الذي اعتبره الشارع، بأن أورد الفروع على وفقه، وليس المراد أنه نص على عليته أو أومأ اليها، لأنه لو كان كذلك لكان من قبيل العلة المنصوصة.

ثم ان هذا القسم ينقسم باعتبار تأثيره في الحكم الى غريب، وملائم، ومؤثر.

١ - **المناسب المؤثر:** وهو ما اعتبر نوعه في نوع الحكم بنص او اجماع، وذلك كتعليل نقض الوضوء بمس الذكر، فانه مستفاد من قول رسول الله - ﷺ -: «من مس ذكره فليتوضأ» وهذا مثال للاعتبار بالنص.

وأما الاعتبار بالاجماع فكتعليل ولاية المال على الصغير بالصغر، وهو أمر مجمع عليه.

٢ - **المناسب الغريب:** وهو ما اعتبر نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه، لكن الاعتبار لا بنص ولا اجماع، بل بترتب الحكم على وفقه فقط، وذلك كتعليل الربا في البر بالطعم.

فان نوع الطعم، وهو الاقتيات، مؤثر في ربوية البر، ولم يؤثر جنس الطعم في ربوية سائر المطعومات، كالخضروات.

٣ - **المناسب الملائم:** وهو ما أثر جنسه في جنس الحكم كما اثر نوعه في نوعه، لكن لا بنص ولا اجماع أيضاً.

وذلك كتعليل القصاص في القتل بمثقل بالقتل العمد العدوان.

فالقتل العمد العدوان جامع للقتل بمثقل والقتل بمحدد، فهو جنس لهما، كما أن الحكم وهو القصاص، جامع للقصاص في القتل بمحدد، والقصاص في القتل بمثقل، فهو جنس لهما.

بطلان المناسبة:

ما ذكرناه من الكلام على المناسبة، انما هو عند ظهور المصلحة دون مفسدة، فاذا كان الوصف مشتملا على مصلحة تدعو لشرع الحكم،

ومفسدة تدعو الى عدم مشروعيته، سواء أكانت المفسدة راجحة أو مساوية، فانه في هذه الحالة تنخرم المناسبة وتبطل على المختار، والله أعلم.

٦ ـ الشبه:

وهو المسلك السادس من المسالك الدالة على العلة، وقد اضطربت عبارات الأصوليين في تعريفه، لدقته وغموضه.

فقال الأكثرون فيه: هو الوصف الذي لا تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام، ولكن ألف من الشارع الالتفات اليه في بعض الأحكام.

فهو منزلة بين منزلتي المناسب والطرد، فيشبه المناسب من حيث التفات الشرع اليه في الجملة، ويشبه الطرد من حيث انه غير مناسب. أي لم تظهر مناسبته.

مثاله قول الشافعي في ازالة النجاسة: طهارة تراد لأجل الصلاة، فلا تجوز بغير الماء، كطهارة الحدث.

فان الجامع هو الطهارة، ومناسبتها لتعيين الماء فيها بعد البحث التام غير ظاهرة، ولكن اعتبار الشارع لها في بعض الأحكام كمس المصحف، والصلاة، والطواف يوهم اشتمالها على المناسبة.

والقياس المبني على الشبه درجات، أعلاها قياس غلبة الاشتباه في الحكم والصفة.

وحاصله أن الفرع اذا تردد بين أصلين، لشبهه لكل واحد منهما، الا أنه كان أكثر شبها بأحدهما دون الآخر، فانه يلحق بالأصل الغالب شبهه به في الحكم والصفة.

وذلك كتردد العبد بين أصلين، وهما المال، والانسان الحر، لشبهه بكل منهما.

الا أنه اذا جنى عليه فقتل، ألحق بالمال في ايجاب القيمة على الجاني بقتله، بالغة ما بلغت، لأن شبهه بالمال في الحكم والصفة أكثر من شبهه بالحر فيهما.

ويليه في الدرجة الثانية الشبه الخلقي، او الصوري، وذلك كالحاق الولد بوالده بالقيافة، وهي ادراك الشبه الخلقي بينهما.

والحاق المني بالبيض في اثبات طهارته، بتولد الحيوان الطاهر منه.

والنظر في الخلقة في جزاء الصيد في الحرم.

والحاق الخيل بالبغال والحمير في عدم وجوب الزكاة.

هذا ولا يصار الى القياس القائم على الشبهه الا عند تعذر قياس العلة، والا فقياس العلة مقدم عليه.

٧ - الدوران:

ويسمى بالطرد والعكس، وهو أن يوجد الحكم بوجود وصف، وينعدم بعدمه.

وذلك كحدوث حرمة العصير عند حدوث الاسكار، وزوالها عند زواله، كما اذا صار خلا.

ويسمى الوصف مدارا، والحكم دائرا.

والدوران لا يفيد القطع في العلية، وانما يفيد الظن بعلية الوصف الذي دار معه الحكم وجودا وعدما.

٨ - الطرد:

وهو المسلك الثامن من مسالك العلة، وهو مقارنة الحكم للوصف من غير مناسبة.

وذلك كقولهم: الخل مائع لا تبنى على جنسه القنطرة، فلا تزال به النجاسة، قياسا على الدهن، فانه لا تبنى عليه القنطرة، فلا تزال به النجاسة.

بخلاف الماء فانه تبنى على جنسه القنطرة فتزال به النجاسة.

والجمهور على رد هذا المسلك، وعدم اعتباره في العلة، لأنه لا مناسبة فيه للحكم، فلا مناسبة بين بناء القنطرة وازالة النجاسة البتة.

قال الغزالي: ولا يستجيز التمسك به من آمن بالله واليوم الآخر.

وانما قال الغزالي هذا لأننا لو فتحنا باب الطرد المحض الذي لا مناسبة معه، ولا شبه، لأدى بنا الى التحكم، ولصارت الشريعة تبعا للأهواء، كما حدث لبعض من جعل الطرد مسلكاً من مسالك العلة، ولو ثبت الحكم مع الوصف في صورة واحدة، فاتوا بما لا يستجيز عاقل التمسك به، كقولهم في مس الذكر: آلة الحدث، فلا ينتقض الوضوء بلمسه، لأنه طويل مشقوق فأشبه البوق، أو لأنه معلق منكوس فاشبه الدبوس، أو غير ذلك مما هو بالهذيان أولى منه بمسالك العلة.(٢٦٢)

٩ ـ تنقيح المناط:

وهو أن يدل وصف ظاهر على التعليل بوصف، فينظر فيه المجتهد، ويحذف خصوصه عن الاعتبار باجتهاده، ومن ثم يناط الحكم بالأعم.

وذلك كحديث الأعرابي الذي واقع أهله في نهار رمضان، فان ابا حنيفة، ومالكا ـ رضي الله عنهما ـ حذفا المواقعة، وأناطا الكفارة بمطلق الافطار، سواء أكان بوطء أم بغيره من المفطرات.

وقد يكون تنقيح المناط بحذف بعض الأوصاف من محل الحكم الذي ورد به النص، بالاجتهاد أيضا، ويناط الحكم ببقية الأوصاف.

وذلك كما حذف الشافعي بعض الأوصاف في حديث الأعرابي السابق، ككون الواطيء أعرابياً، وكون الموطؤة زوجة، وكون الوطء في القبل، فقد حذف كل هذه الأوصاف عن الاعتبار، وأناط الكفارة بالوطء.

وأما تحقيق المناط، فهو أن يقع الاتفاق على علية وصف، بنص أو اجماع، فيجتهد المجتهد في وجودها في صورة النزاع.

وذلك كتحقيق أن النباش سارق، بأنه وجد منه أخذ المال خفية، وهو السرقة، ولذلك وجب قطع يده.

وأما تخريج المناط، فهو ما مر ذكره معنا في المناسبة.

---

(٢٦٢) انظر شرحنا على التبصرة: ٤٦٠، وتعليقنا على المنخول: ٣٤٢ و ٤٦٧، وإرشاد الفحول: ٢٢١.

١٠- الغاء الفارق:

وهو المسلك الأخير من مسالك العلة، وحاصله أن يبين المجتهد الفارق بين الأصل والفرع، ويبين عدم تأثيره في الحكم، وأنه ملغى لا عبرة به.

وذلك كقوله - ﷺ -: «من أعتق شركا له في عبد، فكان له مال يبلغ ثمن العبد، قوم عليه قيمة عدل، فأعطى شركاءه حصصهم، وعتق عليه العبد، والا فقد عتق عليه ما عتق».

فيبين المجتهد أن الفارق بين العبد والأمة انما هي الأنوثة، والذكورة، وان هذا لا تأثير له في منع السراية، لتشوف الشارع الى العتق، ولذلك يجب أن يثبت السراية في الأمة كما ثبتت في العبد، لمشاركتها له في الرق، وتشوف الشارع للعتق.

المبحث الثالث
في
قوادح العلة[263]

والمراد بقوادح العلة الطرق المبطلة لها، وقد أطنب الجدليون فيها، ووسعوا دائرة الاعتراضات، فأوصلها بعضهم إلى الثلاثين، وبعضهم اقتصر على ستة أو عشرة، وأنا سأقتصر إن شاء الله على أهم هذه الاعتراضات مع الايجاز الشديد، وأترك بقيتها للمطولات.

١ - النقض:

وهو تخلف الحكم عن العلة، وذلك بأن يبدي المعترض الوصف المدعى عليته، بدون وجود الحكم، في صورة من الصور.

ونحن قد عرفنا أن من شروط العلة اضطرادها، بأن يوجد الحكم عند وجودها، وينعدم عند عدمها، فإذا وجدت العلة ولم يوجد الحكم، تبينا عدم صلاحيتها للتعليل.

وذلك كقول الشافعي في حق من لم يبيت النية في الصيام: تعرى أول صومه عن النية، فلا يصح صومه، فيجعل عراء أول الصوم عن النية علة للبطلان.

فيقول الحنفي: هذا التعليل منتقض بصيام النفل والتطوع، فإنه يصح بالاتفاق بيننا وبينكم أن يصوم الانسان دون أن يبيت النية، وإنما يكفيه أن ينوي قبل الزوال مثلاً.

فقد وجدت العلة في صيام النافلة، وهي خلو الصوم عن النية من

(٢٦٣) المستصفى: ٣٤٩/٢، الأحكام: ١٢٣/٤، المحصول: ٣٢١/٥، جمع الجوامع: ٢٩٤/٢، نهاية السول: ٧٦/٣، المنخول: ٤٠١.

الليل، مع عدم الحكم، وهو بطلان الصيام، إذ اتفقنا على صحة صوم النافلة بنية في النهار.

فهذه صورة وجدت فيها العلة، وتخلف عنها الحكم، وهذا قادح من قوادح العلة، دال على بطلانها.

سواء أكانت العلة منصوصة أو مستنبطة، وسواء تخلف الحكم عن الوصف لمانع أم لا.

وهذا كله إذا لم يكن النقض الوارد بطريق الاستثناء، فإن كان مستثنى بطريق الشرع، ناقضاً لجميع العلل، واردا على خلاف القياس، لازماً لجميع المذاهب، فإنه لا يقدح في هذه الحالة.

وذلك كبيع العرايا، وهو بيع الرطب على رؤوس النخل بالتمر، فإن جواز العرايا ناقض لعلة تحريم الربا، لأن الاجماع منعقد على أن العلة في تحريم الربا في الربويات أما الطعم، وإما القوت، وإما الكيل وإما المال، وكل هذه العلل موجودة في العرايا، والتفاضل بين التمر والرطب معلوم، ومع هذا فهي جائزة، لاستثناء الشارع لها، وهذا لا يقدح في العلة التي علل بها تحريم الربا في الربويات، لوروده مستثنى من قبل الشرع، ولثبوت علة التحريم للربا بالاجماع.

٢ ـ عدم التأثير:

وهو أن يبقى الحكم بعد زوال الوصف الذي فرض أنه علة، وذلك كقول القائل في الدليل على بطلان بيع الغائب: مبيع غير مرئي، فلا يصح، كالطير في الهواء، والجامع بينهما عدم الرؤية.

فيقول له المعترض: هذه الرؤية ليست مؤثرة في عدم الصحة، وذلك لبقاء هذا الحكم، في هذه الصورة بعينها بعد زوال هذا الوصف، فإن المشتري لو رأى الطير في الهواء لما صح هذا البيع أيضاً، لعدم القدرة على تسليمه.

وهذا القادح إنما يقدح في العلة بناء على أن الحكم الواحد لا يجوز تعليله بعلتين، وأما إذا قلنا بجواز التعليل بعلتين فإن عدم التأثير لا يكون

قادحاً لجواز ثبوت الحكم في صورة لعلة، وثبوته في صورة أخرى لعلة أخرى.

٣ ـ الكسر:

ويعبر عنه بالنقص المكسور، وهو يرد على العلل المركبة، بأن يبين عدم التأثير في أحد جزأيها وينقض الجزء الآخر.

وذلك كما يقال في اثبات صلاة الخوف: هي صلاة يجب قضاؤها لو لم تفعل، فيجب أداؤها، كصلاة الأمن، فإن الصلاة في الأمن كما يجب قضاؤها لو لم تفعل يجب أداؤها.

فالعلة كونها صلاة يجب قضاؤها، وهي مركبة من جزأين كونها صلاة، وكونها واجبة القضاء.

فيقول المعترض على الجزء الأول، وهو كونها صلاة: انه ملغي، لا أثر له، لأن الحج كذلك واجب الأداء كالقضاء، مع أنه ليس بصلاة، فليبدل خصوص الصلاة بالعبادة.

فهي عبادة يجب قضاؤها، وهذا منقوض بصوم الحائض، فإنه عبادة يجب قضاؤها، مع أنه لا يجب أداؤها، لمنع الحائض منه شرعاً، فليس كل ما يجب قضاؤه يؤدي.

٤ ـ القلب:

وهو أن يربط المعترض خلاف قول المستدل على العلة التي استدل بها، الحاقاً بالأصل الذي جعله مقيساً عليه.

وهو دعوى أن ما استدل به المستدل إنما هو عليه لا له.

وهو قسمان:

الأول: لتصحيح مذهب المعترض وابطال مذهب المستدل، اما صراحة، واما ضمناً.

فمثال الأول: قول المستدل في ابطال بيع الفضولي، هو عقد في حق الغير، بلا ولاية عليه، فلا يصح، كشراء الفضولي، إذ لا يصح شراؤه لمن سماه.

فيقول المعترض لتصحيح مذهبه، وابطال مذهب المستدل: هو عقد، فيصح، كشراء الفضولي، إذ يصح الشراء له، وتلغو تسميته لغيره.

ومثال الثاني: استدلال الحنفية على اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف بقولهم: الاعتكاف لبث مخصوص، فلا يكون بمجرده قربة، كالوقوف بعرفة، فإنما صار قربة بانضمام عبادة أخرى اليه، وهي الاحرام.

فيقول الشافعي: هو لبث مخصوص، فلا يشترط فيه الصوم، كالوقوف بعرفة، فإنه لا يشترط فيه الصوم.

الثاني: لابطال مذهب المستدل صراحة، أو ضمناً، ببطلان لازم من لوازمه.

فمثال الأول: قول الحنفي: مسح الرأس ركن من أركان الوضوء، فلا يكفي فيه أقل ما ينطلق عليه الاسم، قياساً على الوجه.

فيقول الشافعي: مسح الرأس ركن من أركان الوضوء، فلا يقدر بالربع، قياساً على الوجه.

ومثال الثاني: قول الحنفي في بيع الغائب عقد معاوضة، فيصح مع عدم رؤية المعقود عليه، قياساً على النكاح.

فيقول الشافعي: بيع الغائب عقد معاوضة، فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح، وثبوت خيار الرؤية لازم لصحة بيع الغائب عند الحنفية، فإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم.

ومن القلب الذي يذكره المعترض لنفي مذهب المستدل ضمناً قلب المساواة، وهو أن يكون في الأصل حكمان: أحدهما منتف عن الفرع بالاتفاق بينهما، والآخر مختلف فيه، فإذا أراد المستدل اثبات المختلف فيه بالقياس على الأصل، قال المعترض: تجب التسوية بين الحكمين في الفرع بالقياس على الأصل، ويلزم من وجوب التسوية بينهما في الفرع انتفاء مذهبه.

وذلك كاستدلال الحنفية على وقوع طلاق المكره بقولهم: مالك للطلاق، مكلف، فيقع طلاقه، بالقياس على المختار.

فيقول الشافعي: المكره مكلف، فنسوي بين اقراره بالطلاق، وايقاعه اياه، قياساً على المختار.

ويلزم من هذا أن لا يقع طلاقه ضمناً، لأنه إذا ثبتت المساواة بين اقراره وايقاعه مع أن اقراره غير معتبر بالاتفاق - لزم أن يكون الايقاع أيضاً غير معتبر.

٥ - القول بالموجب:

وهو تسليم الدليل الذي اتخذه المستدل على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه، فلا ينقطع النزاع بتسليمه.

وقد وقع ذلك في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ليخرجن الأعز منها الأذل ولله العزة ولرسوله﴾.

أي صحيح ما يقولون من أن الأعز يخرج الأذل، والنزاع باق، فإن العزة لله ولرسوله، فالله ورسوله يخرجانكم.

وهو يقع في الاثبات والنفي.

فمثاله في النفي قول الشافعي في القتل بالمثقل: التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص، كالتفاوت في المتوسل اليه.

أي أن المحدد والمثقل وسيلتان إلى القتل، وما بينهما من التفاوت لا يمنع وجوب القصاص، كما لم يمنعه التفاوت في المقتولين من الكبر والصغر، والخسة والشرف.

فيقول الحنفي: ما ذكرت من أن التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص مسلم، ونحن نقول بموجبه، ولكن لم لا يجوز أن يمنع من وجوبه أمر آخر موجود في المثقل غير التفاوت، ولا يلزم من ابطال هذا المانع المعين ابطال جميع الموانع الأخرى.

ومثال الاثبات: قول الحنفي في الاستدلال على وجوب الزكاة في الخيل: الخيل حيوان يسابق عليه، فتجب الزكاة فيه، قياساً على الابل.

فيقول المعترض الشافعي: إن مقتضى دليلكم وجوب مطلق الزكاة،

ونحن نقول بموجبه، فانا نوجب فيه زكاة التجارة، ومحل النزاع إنما هو في زكاة العين، ولا يلزم من اثبات المطلق اثبات جميع أنواعه حتى يلزم ثبوت المتنازع فيه.

وكما لو قال الشافعي في الملتجيء إلى الحرم: وجد سبب جواز استيفاء القصاص، فكان استيفاؤه جائزاً.

فيقول المعترض: أقول بموجب هذا الدليل، فإن استيفاء القصاص عندي جائز، وإنما النزاع في جواز هتك حرمة الحرم.

٦ ـ الفرق:

وهو أن يجعل المعترض تعين أصل القياس لخصوصيته التي فيه علة لحكمه، أو أن يجعل تعين الفرع لخصوصيته مانعاً من ثبوت حكم الأصل فيه.

وذلك لأن المستدل يزعم أن الفرع في معنى الأصل، بدليل اجتماعهما في وصف العلة، فيبين المعترض افتراقهما في أمر خاص، ليقطع جمع المستدل.

فمثال تعين أصل القياس علة لحكمه، قول الحنفي: الخارج من غير السبيلين ناقض للوضوء، قياساً على ما خرج منهما، والعلة الجامعة هي خروج النجاسة من كل.

فيقول المعترض: الفرق بينهما أن الخصوصية التي في الأصل وهي خروج النجاسة من السبيلين هي العلة في انتقاض الوضوء، لا مطلق خروجها.

ومثال تعين الفرع مانعاً من ثبوت حكم الأصل فيه، قول الحنفي: يجب القصاص على المسلم بقتلَ الذمي، قياساً على غير المسلم، والجامع هو القتل العمد العدوان.

فيقول المعترض: الفرق بينهما أن تعين الفرع ـ وهو كونه مسلماً ـ مانع من وجوب القصاص عليه لشرفه.

٧ ـ فساد الوضع:

وهو أن لا يكون الدليل الذي ساقه المستدل للتعليل، على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتب الحكم عليه، بأن يكون صالحاً لضد ذلك الحكم الذي سيق من أجله أو نقيضه.

وذلك كتلقي التخفيف من التغليظ، كقول الحنفية في تعليل نفي الكفارة عن القتل العمد: أنه قتل عمد، وهو جناية عظيمة، فلا تجب له كفارة، قياساً على الردة.

إلا أن عظم الجناية الذي ساقوه للاستدلال يناسب تغليظ الحكم على الجاني، لا تخفيفه.

أو كتلقي التوسيع من التضييق، وذلك كقول الحنفية في تعليل التراخي في دفع الزكاة: الزكاة وجبت على وجه الارتفاق، لدفع الحاجة، فكانت على التراخي، كالدية على العاقلة، فالتراخي الموسع لا يناسب دفع الحاجة المضيق.

ومن فساد الوضع كون الجامع الذي ساقه المستدل في قياسه قد ثبت اعتباره بنص أو إجماع في نقيض الحكم في ذلك القياس.

فمثال ما ثبت اعتباره بالنص في نقيض الحكم قول الحنفية في تعليل نجاسة سؤر الهرة: الهرة سبع ذو ناب، فيكون سؤره نجساً، كالكلب، فيقول المعترض: السبعية اعتبرها الشارع علة للطهارة، حيث دعي إلى دار فيها كلب فامتنع، ودعي إلى دار أخرى فيها سنور فأجاب، فقيل له، فقال: السنور سبع.

ومثال ما ثبت اعتباره بالاجماع قول الشافعية في تعليل التكرار في مسح الرأس في الوضوء: مسح الرأس في الوضوء يستحب تكراره، كالاستنجاء بالحجر، حيث يستحب الايتار فيه، فيقول المعترض المسح في الخف لا يستحب تكراره اجماعاً.

٨ - فساد الاعتبار:

وهو أن يخالف الدليل الذي يسوقه المستدل نصاً أو اجماعاً.

فمثال مخالف النص من الكتاب قول المستدل على وجوب تبييت النية في الصوم: صوم مفروض، فلا يصح بنية من النهار، كالقضاء، فيقول المعترض انه مخالف لقوله تعالى: ﴿والصائمين والصائمات﴾ حيث مدحهم، ورتب الأجر العظيم على الصيام، من غير تعرض لتبييت النية فيه، وهذا يستلزم صحة الصيام دون التبييت.

ومثال مخالف النص من السنة قول المستدل على عدم جواز القرض في الحيوان: لا يصح القرض في الحيوان؛ لعدم انضباطه، كالمختلطات، فيقول المعترض: إن هذا مخالف لحديث مسلم أنه - ﷺ - استلف بكراً ورد رباعياً، وقال: إن خيار الناس أحسنهم قضاء.

ومثال مخالف الاجماع قول المستدل على تحريم غسل الرجل لزوجته الميتة: لا يجوز للرجل أن يغسل زوجته الميتة، لحرمة النظر اليها، كالأجنبية، فيعترض بأنه مخالف للاجماع السكوتي في تغسيل علي فاطمة رضي الله عنها، وتغسيل أسماء بنت عميس زوجها أبا بكر الصديق رضي الله عنه، والله أعلم.

الباب الثاني

في

الأدلة المردودة

ويشتمل على المباحث التالية:

١ ـ المصالح المرسلة.
٢ ـ الاستحسان.
٣ ـ قول الصحابي.
٤ ـ الالهام.

الأدلة المختلف فيها

ونعني بها المصادر التشريعية الاجمالية التي اختلف فيها الأئمة، فبعضهم يرى أنها حجة يجب العمل بها، وبعضهم يرى أنها ليست بحجة، ولا يجب العمل بها.

وهذا بخلاف المصادر المتفق عليها والتي ذكرناها في الكتب الأربعة الماضية، وهي الكتاب، والسنة، والاجماع، والقياس، وإنما كانت متفقاً عليها لقيام الدليل القاطع على وجوب العمل بها.

وأما هذه الأدلة المختلف فيها، فلم يقم عليها دليل قاطع، وإنما هي غلبة الظن عند المجتهد، مما أدى إلى الاختلاف في اعتبارها، إذ الظنون تختلف، فما كان ظناً عند مجتهد ربما كان وهماً عند مجتهد آخر

ولذلك سنرتب البحث في بابين:

الباب الأول: في الأدلة المقبولة.

الباب الثاني: في الأدلة المردودة.



البَابُ الأوّل

في

الأدلّة المقبولة

ويشتمل على المباحث التالية :

١ - الأصل في المنافع الاباحة .

٢ - الاستصحاب .

٣ - الاستقراء .

٤ - الأخذ بأقل ما قيل .



١ ـ الأصل في الأشياء(٢٦٤)

قد مر معنا في مباحث الحكم أنه لا حكم للأشياء قبل البعثة، عند أهل السنة، وأن أمرها موقوف إلى ورود الشرع، خلافاً للمعتزلة الذين حكموا العقل بما في الأشياء من محاسن ومقابح.

وأما بعد ورود الشرع فالأصل في المنافع الاباحة، وفي المضار التحريم.

والمراد بالمنافع الأشياء النافعة للانسان، فالأصل فيها أنها مأذون في استعمالها، إلى أن يرد الدليل السمعي بتحريمها، والمراد بالمضار ما فيه ضرر على الانسان، والأصل فيه المنع منه إلى أن يرد الدليل على الأذن والجواز.

قال الله تعالى: ﴿خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾ فامتن الله على عباده بأنه خلق لهم جميع المخلوقات الأرضية، ولا يمتن الله على عباده إلا بما فيه نفعهم.

وقال الله تعالى: ﴿قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق﴾ وهذا استفهام انكاري، يريد الله به انكار تحريم ما خلق من الزينة لعباده على سبيل النفع لهم.

وقال الله تعالى: ﴿أحل لكم الطيبات﴾ أي ما تستطيبه النفس، وتنتفع به.

وقال عليه الصلاة والسلام في تحريم ما يؤدي إلى الاضرار: «لا ضرر ولا ضرار» وهذا يدل على نفي الضرر مطلقاً في ديننا، أي لا يجوز الاقدام على ما كان فيه ضرر أو اضرار.

---

(٢٦٤) جمع الجوامع: ٣٥٣/٢، نهاية السول: ١٢٦/٣، المحصول: ١٣١/٦، التمهيد: ٤٨٧.

ومما ينبني على هذه المسألة من الفروع الفقهية إذا وجدنا شعرا، ولم ندر هل هو من مأكول اللحم أم لا، فهل هو نجس أو طاهر؟ الصحيح أنه طاهر بناء على أن الأصل في المنافع الاباحة ومن ذهب إلى أن الأصل فيها التحريم قال بنجاسته.

ومنها: إذا رأى شخصاً، ولم يدر هل هو ممن يحرم النظر اليه أولا. كما لو شك هل هو ذكر أم انثى، أو شك في الأنثى محرم هي أو أجنبية، فالظاهر جواز النظر بناء على هذه القاعدة.

ومنها: إذا رأى نهراً، ولم يعرف حاله، هل هو مباح أو مملوك، فالظاهر فيه حل الانتفاع به بناء على أن الأصل الاباحة في المنافع.

٢ ـ الاسْتِصْحَابُ[(٢٦٥)]

وهو عبارة عن ثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على ثبوته في الزمان الأول.

ومعناه: أننا إذا عرفنا حكماً من الأحكام في الزمن الماضي، ولم يظهر لنا ما يدل على عدمه، حكمنا الآن في الزمان الثاني بأنه لا زال باقياً على ما كان عليه، لأنه لم يظن عدمه، وكل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء.

وهو حجة، يجب العمل به على الصحيح، خلافاً للحنفية.

وينقسم إلى أقسام:

١ ـ استصحاب العدم الأصلي: وهو الذي عرف نفيه بالبقاء على العدم الأصلي، لا بتصريح الشارع، وذلك كنفي وجوب صلاة سادسة، ونفي وجوب صوم شهر رجب أو شعبان، فالعقل يدل عليه بطريق الاستصحاب إلى أن يرد السمع فينقله عنه.

ومنه استصحاب براءة الذمة حتى يقوم الدليل على شغلها.

٢ ـ استصحاب العموم أو النص إلى ورود المغير من مخصص، أو ناسخ، فيعمل بالعموم إلى أن يرد التخصيص، وبالنص إلى أن يرد الناسخ.

٣ ـ استصحاب ما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه، كثبوت الملك بالشراء، فإن استصحابه حجة مطلقة في الرفع والدفع.

أما الدفع فيما لو ادعى شيئاً، وشهدت بينة بأنه كان ملكاً للمدعي، بشرائه له، فإنه يعمل باستصحاب ملكه، ويعطاه.

---

(٢٦٥) الإبهاج ونهاية السول: ٣/١١١، المحصول: ٦/١٤٨، جمع الجوامع: ٢/٣٤٧، اللمع: ٦٨، المستصفى: ١/٢١٧، تيسير التحرير: ٤/١٧٦.

وأما الرفع ففيما لو أتلف انسان شيئاً، وشهدت بينة بأنه كان ملكاً لزيد، فإنه يعمل باستصحاب ملكه، ويثبت له البدل في مال المتلف، فإن ذلك رفع لما ثبت له من عدم استحقاقه في مال غيره شيئاً.

وهذه الأقسام الثلاثة لا خلاف في حجيتها عندنا، خلافاً للحنفية.

٤ - استصحاب حكم الاجماع في موضوع الخلاف، وهذا محل خلاف بين القائلين بحجية الاستصحاب، والأكثرون على رده.

وذلك لأن موضع الخلاف غير موضع الاجماع، فلا يجوز الاحتجاج بالاجماع من غير علة، كما لو وقع الخلاف في مسألة، لا يجوز الاحتجاج فيها بالاجماع في مسألة أخرى.

ومثال هذا الاستصحاب قول من قال في المتيمم إذا رأى الماء في صلاته: إن صلاته لا تبطل، لأنا أجمعنا على صحة صلاته في انعقاد احرامه، ولا يجوز ابطال ما اجمعوا عليه الا بدليل.

ويجاب بقولنا: قد أجمعنا على اشتغال ذمته بفرض الصلاة، فلا يجوز اسقاط ما أجمعوا عليه إلا بدليل.

ولا يكون التعلق بأحد الاجماعين بأولى من التعلق بالاجماع الآخر، وما أدى إلى مثل هذا كان باطلاً.

٣ ـ الاستقراء[٢٦٦]

وهو عبارة عن تتبع أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر يشتمل على تلك الجزئيات.

وهو ينقسم إلى قسمين استقراء تام واستقراء ناقص.

فالاستقراء التام هو اثبات حكم كلي في ماهية لثبوته في جميع جزئياتها، بأن تتبعها جميعها فوجدها بنفس الحكم.

والاستقراء الناقص هو اثبات حكم كلي في ماهية لثبوتها في أكثر جزئياتها.

والخلاصة أنه يستدل باثبات الحكم للجزئيات بتتبع حالها على ثبوت الحكم لكلي تلك الجزئيات، وبواسطة ثبوته للكلي يثبت للصورة المتنازع فيها.

ثم إن كان ثبوت الحكم في ذلك الكلي بواسطة اثباته بتتبع جميع الجزئيات ما عدا صورة النزاع، كان دليلاً قطعياً، في اثبات الحكم في صورة النزاع.

وإن كان الحكم فيه بواسطة اثباته بالتتبع في أكثر الجزئيات الخالي عن صورة النزاع كان دليلاً ظنياً في اثبات الحكم في صورة النزاع.

ومعنى ذلك أننا إذا رأينا جزئياً، ولم ندر هل حكم كليه ثابت له قطعياً أم لا، فإننا ننظر لحكم ذلك الكلي.

فإن كان ناشئاً عن الاستقراء التام، فذلك الجزئي يقطع بثبوت الحكم الثابت لكليه له. كما إذا رأينا حيواناً ولم ندر هل حكم كليه من الاعتذاء بالصحة والسقم ثابت له قطعاً أم لا؟ فنقول: إنه ثابت له قطعاً، لأن الحكم

---

(٢٦٦) المحصول: ٦/٢١٧، نهاية السول: ٣/١٣٢، جمع الجوامع: ٢/٣٤٥.

المذكور ثبت لماهية الحيوان بواسطة ثبوته لجميع جزئياته.

وإن كان الحكم الثابت للكلي نشأ عن استقرار غير تام، بأن نشأ عن تتبع أكثر الجزئيات فذلك الجزئي لا يقطع بثبوت الحكم الثابت لكليه له لجواز أن يخالف حكمه حكم الأكثر.

كما إذا رأينا حيواناً، ولم نعلم هل حكم كليه من تحريك فكه الأسفل عند المضغ ثابت له قطعاً أو لا؛ فنقول، إنه لا يثبت له ذلك قطعاً، بل ظناً، لأن الحكم الثابت للكلي ليس ثابتاً لجميع جزئياته، لخروج التمساح عنها في ذلك، إذ يحرك فكه الأعلى، فجاز أن يكون الجزئي المذكور مثله.

ومثال ذلك في الفقه استدلال بعض فقهاء الشافعية على أن الوتر مندوب وليس بواجب، بأن الوتر يؤدى على الراحلة، وكل ما يؤدى على الراحلة لا يكون واجباً، فالوتر ليس بواجب.

أما أنه يؤدى على الراحلة فهذا مجمع عليه، ولا خلاف فيه.

وأما أن كل لا يؤدى على الراحلة لا يكون واجباً، فلأننا استقرأنا وظائف اليوم والليلة أداء وقضاء، فوجدنا أن ما كان منها واجباً لا يؤدى على الراحلة، ولذلك جعلنا حكم الجزئي وهو الوتر كحكمها الثابت بالاستقراء.

وكذلك أثبت الشافعية أكثر الحيض وغالبه وأقله بالاستقراء.

٤ ـ الأخذ بأقل ما قيل (٢٦٧)

وهو من الأصول التي اعتمدها الامام الشافعي ـ رضي الله عنه ـ وحاصله أن يأخذ بأقل ما قيل في المسألة فيثبت به الحكم، إذا كان الأقل جزاء من الأكثر، ولم يجد دليلاً غيره.

وذلك لأن الأقل مجمع عليه، والأصل براءة الذمة من الزيادة، إلا بدليل، ولا دليل.

ومثاله دية الذمي، فقد اختلف العلماء فيها على ثلاثة أقوال:

فقيل: انها ثلث دية المسلم.

وقالت المالكية: انها نصف دية المسلم.

وقالت الحنفية: انها كدية المسلم.

فأخذ الشافعي بالثلث، وهو أقل ما قيل في المسألة، بناء على أن الثلث مجمع عليه، لأنه مندرج ضمن من أوجب النصف أو الكل، والأصل براءة الذمة بالنسبة لمن سيدفع الدية، فلا يجب عليه شيء إلا بدليل، ولا دليل يوجب الزيادة على الثلث، وإنما أوجبنا عليه الثلث للاجماع.

فالشافعي أخذ بأقل ما قيل بناء على هاتين القاعدتين الاجماع على الأقل وبراءة الذمة.

وبناء على ذلك فلو وجد قول رابع يقول بأنه لا يجب عليه شيء، لما جاز الأخذ بالثلث لأنه ليس مجمعاً عليه.

كما أنه لو وجد دليل يدل على الأكثر لما جاز القول بالأقل، ولذلك لم يأخذ الشافعي بأقل ما قيل في الغسل من ولوغ الكلب إذ قيل: يغسل ثلاثاً، وقيل: يغسل سبعاً، وإنما أوجب غسله سبعاً لوجود الدليل الدال على وجوبها، كما ثبت في الصحيحين وغيرهما.

---

(٢٦٧) المحصول: ٢٠٨/٦، نهاية السول: ١٣٣/٣.

الكتاب الخامس

في

الأدلة المختلف فيها

١ ـ المصالح المرسلة (٢٦٨)

قد مر معنا أثناء الكلام على المناسب في مسالك العلة ان المناسب اما أن يكون مردوداً من قبل الشارع، وهذا لا خلاف في رده.

واما أن يكون معتبراً بالنص، أو الاجماع، أو يترتب الحكم على وفقه، وهذا أيضاً لا خلاف في قبوله.

واما أن لا يشهد له الشرع لا باعتبار ولا بالغاء، وهذا هو الذي سنتكلم عنه الآن، وهو المسمى بالمرسل: أو المصالح المرسلة، أو الاستصلاح.

وقد وقع في هذا الموضوع خبط كثير، وصنفت فيه مصنفات مستقلة، وأنا سأذكر هنا خلاصة موجزة عن المسألة، بما يتناسب مع خطة الكتاب، تاركاً تفصيل الموضوع إلى مكان آخر، على أني قد ذكرت في تعليقي على «المنخول» للامام الغزالي ص/٣٧٠ تذييلاً بينت فيه محل الخلاف في المسألة، ومدى صحة الأقوال المنسوبة للامام مالك فيها.

والخلاصة أن الجمهور على رد المصلحة التي لم يرد عن الشارع اعتبارها أو الغاؤها، والامام مالك على قبولها مطلقاً، حتى جوز ضرب المتهم بالسرقة ليقر، وجوز أموراً أخرى غيرها لا داعي للاطالة بها.

وأما الغزالي فقد شرط للقطع بها، لا لأصل القول بها، أن تكون المصلحة ضرورية قطعية كلية بينما اعتبر الرازي وأتباعه هذه الأمور شرطاً للقول بها، فإذا لم تتوفر، أو لم يتوفر أحدها لم يقولوا به.

---

(٢٦٨) المستصفى: ١/٢٨٤، الأحكام: ٤/٢١٥، المحصول: ٦/٢١٨، نهاية السول: ٣/١٣٥، جمع الجوامع: ٢/٢٨٤.

قالوا: والضرورية هي التي تكون من احدى الضروريات الخمس وهي حفظ الدين، والنفس، والعقل، والمال، والنسب.

وأما القطعية فهي التي يجزم بحصول المصلحة فيها.

والكلية: هي التي تكون موجبة لفائدة عامة للمسلمين.

ومثلوا لذلك بما إذا صال علينا كفار تترسوا باسارى من المسلمين، وقطعنا بأننا لو امتنعنا عن قتل الترس من أجل قتل الكفرة لصدمونا، واستولوا على ديارنا وقتلوا بعد ذلك الترس تبعاً لكافة المسلمين، ولو أنا رمينا الترس وقتلناه، لقتلنا مسلماً من غير ذنب صدر منه.

فإن قتل الترس في هذه الحالة مصلحة مرسلة، لأنه لم يعهد في الشرع جواز قتل مسلم بلا ذنب، وليس هناك دليل على عدم جواز قتله عند اشتماله على مصلحة عامة ضرورية قطعية كلية للمسلمين.

قالوا: ولذلك يجوز اعتبار مثل هذه المصلحة إذا أدى اليها الاجتهاد، لما فيها من الحفاظ على الأمة، ولا سيما أن الأسير مقتول بكل حال، بناء على ما صورناه.

وهذا بخلاف ما إذا كانت المصلحة غير ضروروية كرمي أهل قلعة من الكفار، تترسوا بمسلمين، وذلك لأن فتح هذه القلعة ليس ضرورياً، فإن حفظ ديننا غير متوقف على الاستيلاء عليها.

أو كانت غير قطعية، كما إذا لم نقطع بأن الكفار سوف يستأصلون المسلمين إن لم نرم الترس.

أو كانت غير كلية، كما لو أشرفت سفينة على الغرق، ثم علمنا أن نجاة الركاب متوقف على القاء واحد منهم أو أكثر في البحر ليخف الحمل وينجو البقية، فإنه في هذه الحالة لا يجوز القاء أي واحد منهم، لأن نجاة ركاب السفينة ليس كلياً، على معنى ان نجاتهم ليس نجاة لكل الأمة، ولا عبرة بالقرعة في هذه الحالة، لأن القرعة ليست معتبرة شرعاً في هذا الأمر، وربما كان الملقى في البحر خيراً من كل من في السفينة من الركاب الناجين، والله أعلم.

٢ ـ الاستحسان[٢٦٩]

الجمهور على رد الاستحسان، وعدم العمل به، خلافاً للحنفية رضي الله عنهم.

قال الامام الشافعي رضي الله عنه: «من استحسن فقد شرع» وليس هذا هو الاستحسان الذي نريد أن نتكلم عنه، والذي اعتمده الحنفية وقالوا به، لأن الاستحسان بمعنى التشريع تبعاً للهوى أمر اتفق جميع فقهاء المسلمين على ابطاله ورده، وهو الذي عناه الامام الشافعي رضي الله عنه.

ولذلك قال ابن الحاجب: ولا يتحقق استحسان مختلف فيه.

وأما الاستحسان الذي قال به الحنفية فقد اختلفت عباراتهم في التعبير عنه، وقد قسمه الامام أبو الحسن الكرخي إلى أربعة أقسام.

الأول: اتباع الحديث وترك القياس، كما فعلوا في مسألة القهقهة في الصلاة.

الثاني: اتباع قول الصحابي على خلاف القياس، كما قالوا في تقدير أجرة رد العبد الآبق بأربعين، اتباعاً لعبد الله بن عباس.

الثالث: اتباع عادات الناس، وما يطرد به عرفهم، كمصيرهم إلى أن المعاطاة صحيحة، لأن الأعصار لا تنفك عنها، ويغلب على الظن جريانها في عهد النبي - ﷺ -.

الرابع: قطع المسألة عن نظائرها لما هو أقوى منها، وذلك حيث دل دليل خاص على اخراج صورة ما دل عليه العام.

---

(٢٦٩) المستصفى: ٢٧٤/١، الأحكام: ٢٠٩/٤، المحصول: ١٦٦/٦، نهاية السول: ١٣٨/٣، جمع الجوامع: ٣٥٣/٢.

وذلك كتخصيص أبي حنيفة قول القائل: مالي صدقة بالمال الزكوي، دون غيره.

فإن الدليل الدال على وجوب الوفاء بالنذر يقتضي وجوب التصدق بجميع أمواله، عملاً بلفظه، لكن ههنا دليل خاص يقتضي العدول عن هذا الحكم بالنسبة إلى غير الزكوي، وهو قوله تعالى: ﴿خذ من أموالهم صدقة﴾ فإن المراد بالمال في الآية هو الزكوي، فليكن كذلك قول القائل: مالي صدقة.

والجامع هو قرينة اضافة الصدقة إلى المال في الصورتين.

استعمال كلمة الاستحسان:

ما ذكرناه من رد الجمهور للاستحسان إنما هو للاستحسان الذي يعتبر أصلاً من أصول الشريعة مغايرا لسائر الأدلة.

وأما استعمال لفظ الاستحسان فهذا لا ينكره أحد، وقد استحسن الشافعي أشياء خرجها أصحابه على مآخذ فقهية، وليست من الاستحسان المختلف فيه. فقال:

- مراسيل ابن المسيب حسنة.

وقال: استحسن في المتعة أن تكون ثلاثين درهماً.
وقال: استحسن أن تثبت الشفعة للشفيع إلى ثلاثة أيام.

وأستحسن أن يترك للمكاتب شيء من نجوم الكتابة.
وأستحسن التحليف على المصحف.

وقال الروياني فيما إذا امتنع المدعي من اليمين المردودة، وقال: امهلوني لأسأل الفقهاء: استحسن قضاة بلدنا امهاله يوماً. والله أعلم.

٣ ـ قول الصّحابي[٢٧٠]

إذا قال الصحابي قولاً، أو أفتى بفتوى، فأما أن يكون لقوله مجال في الاجتهاد، وأما أن لا يكون.

فإن لم يكن له مجال في الاجتهاد، فإنه يكون حجة في هذه الحالة، لأنا نعلم أنه ما قاله إلا عن توقف.

قال الامام الشافعي: «روى عن علي ـ رضي الله عنه ـ أنه صلى في ليلة ست ركعات، في كل ركعة ست سجدات، وقال: لو ثبت ذلك عن علي لقلت به، فإنه لا مجال فيه للقياس، فالظاهر أنه فعله توقيفاً».

وأما إذا كان قوله في الأمور التي فيها مجال للاجتهاد، فقد اتفق العلماء على أن قوله ليس حجة على احد من الصحابة المجتهدين، لاجماع الصحابة رضي الله عنهم على جواز مخالفة بعضهم بعضاً.

وأما بالنسبة لغير الصحابة، فهل يكون قوله حجة، يجب علينا العمل بها، أم لا؟

في المسألة خلاف.

والصحيح الذي عليه الامام الشافعي، وأصحابه، وجمهور الأصوليين أنه ليس بحجة.

سواء أوافق القياس، أم خالفه، انتشر أم لم ينتشر.

ومن عبارات الشافعي الرشيقة في هذا الموضوع: هم رجال ونحن رجال، كيف آخذ بقول من لو حاججته لحججته؟

---

(٢٧٠) المحصول: ١٧٤/٦، نهاية السول: ١٤١/٣، التمهيد: ٤٩٩، جمع الجوامع: ٣٥٤/٢، المستصفى: ٢٦٠/١، الأحكام: ٢٠١/٤.

وبناء على أنه ليس بحجة، فمذهب الشافعي الجديد أنه لا يجوز للمجتهد أن يقلده.

وأما موافقة الشافعي لزيد في الفرائض فليس من قبيل التقليد، وإنما هو من قبيل موافقته له باجتهاده، وكثيراً ما يوافق الاجتهاد الاجتهاد بمقتضى الدليل المشترك.

٤ ـ الإلهــام[٢٧١]

وهو شيء يقع في القلب فينشرح به الصدر يخص به الله تعالى بعض أصفيائه.

وهذا ليس بحجة في دين الله تعالى، لأن الله أكمل لنا الدين، وأتم علينا النعمة، ولم نعد بحاجة لمثل هذه الالهامات.

ونحن لا ننكر الالهام، ولا ننكر أن الله قد يلقي في قلوب بعض أصفيائه ما يشرح صدورهم.

إلا أن هذا لا ضابط له في قوانين الشرع، وكل ما كان كذلك لا يمكن أن يعتمد عليه. لأنه ربما كان من دسائس الشيطان، لا من اكرام الرحمن.

ولو فتحنا هذا الباب في الشريعة لاضطرب أمرها، ولزعم كثير من الناس أنه ألقي اليهم، أو ألهموا في قلوبهم، وهذا باب اتفق العلماء على اغلاقه بالاجماع.

بل زادوا على ذلك فقالوا: لو أن القاضي رأى رسول الله في المنام، وقال له: إن قضاءك الذي قضيت به بناء على البينة، قضاء ظالم، وأن البينة كاذبة، قالوا: يجب عليه أن يؤمن بأن قضاءه باطل، لأن رؤية رسول الله في المنام حق، والشيطان لا يتشبه به، إلا أنه يجب عليه أن يمضي قضاءه القائم على البينة، عملاً بالظاهر.

ولأننا لو فتحنا هذا الباب لادعى كثير من الفسقة رؤية رسول الله في المنام، ولهدموا قواعد الشرع وأسسه، والله الهادي إلى الصواب.

هـذا ولقـد سبق الكـلام عـلى شرع من قبلنـا في ص ٢٨٠ وإجمـاع أهـل المدينة في ص ٣٤٨ فلا حاجة لإعادة الكلام عليهما هنا.

---

(٢٧١) جمع الجوامع: ٢/٣٥٦.



الكتاب السادس

في

التعادل والتراجيح

التعادل والترجيح

قد ذكرت في مقدمة الكتاب عند الكلام على تعريف أصول الفقه أن علم الأصول يشمل ثلاثة مباحث.

الأول: الأدلة الاجمالية.

الثاني : طرق استفادتها.

الثالث: حال المستفيد.

وقد تكلمت في الكتب الخمسة السابقة على الأدلة الاجمالية بقسميها، المتفق عليها، والمختلف فيها.

وسأتكلم في هذا الكتاب على المبحث الثاني من مباحث علم الأصول، وهو طرق استفادة الدلائل الاجمالية، وذلك بمعرفة الطرق المؤدية إلى ذلك عند تعارضها، بترجيح بعضها على بعض.

وسيكون البحث في بابين:

الباب الأول: في التعارض.

الباب الثاني: في الترجيح.

الباب الأول

في

التعادل



التعادل

التعادل في اللغة: هو التساوي، نقول: تعادل الخصمان، اذا تساويا، وتعادلت الأمارتان اذا استوتا.

وفي الشرع: استواء الأدلة، دون أن يكون لبعضها مزية على بعضها الآخر.

فان كان لبعضها مزية على الآخر، ترجح به، فهو الترجيح.

والتعادل لا يتصور في كل الأدلة، بل هو جائز في بعضها، ومستحيل في بعضها الآخر مما سنراه في الصور الآتية:

١ ـ تعادل القاطعين:[٢٧٢]

الدليلان اما ان يكونا ظنيين، واما أن يكونا قطعيين، فان كانا قطعيين ـ سواء أكانا عقليين، ام نقليين ـ فانه يمتنع تعادلهما، بان يدل كل منهما على نقيض ما يدل عليه الآخر.

لأنه لو وقع التعارض بينهما للزم منه اجتماع النقيضين، أو ارتفاعهما، وذلك لأنه لا يجوز للمجتهد أن يعمل بأحدهما دون الآخر، لأنه تحكم، اذ لا يمكن ترجيح أحدهما على الآخر، لأنهما قطعيان، ولا ترجيح بين القطعيات، لأنهما من قبيل العلوم، والعلوم لا تتفاوت.

ولا يجوز للمجتهد أن يثبت مدلوليهما، لأنه جمع بين النقيضين، وهذا محال، كما لا يجوز له أن يرفع مدلوليهما، لأنه رفع للنقيضين، وهو أيضاً محال.

---

(٢٧٢) المحصول: ٥٣٢/٥، نهاية السول: ١٥٦/٣، جمع الجوامع: ٣٥٧/٢.

ولذلك لا يجوز وجود قاطعين متنافيين، كقاطع يدل على حدوث العالم، وقاطع يدل على قدمه.

الا أن القاطعين اذا كانا نقليين، فانه يجوز تعارضهما، اذا كان أحدهما متأخراً، والمتأخر منهما ناسخ للمتقدم.

٢ ـ تعادل الأمارتين في نفس الأمر:(٢٧٣)

ونعني بالأمارتين الدليلين الظنيين.

فالصحيح الذي اختاره الامام أحمد، والكرخي من الحنفية، وقرره الشافعي، وابن السمعاني، والامام الرازي، ومختصروا كلامه، وابن السبكي ـ أنه يمتنع تعادل الأمارتين في الواقع ونفس الأمر، من غير مرجح لأحدهما على الآخر، لأن ذلك يؤدي الى التناقض في كلام الشارع، وهذا محال.

ولأن المجتهد إذا عمل بهما، لزم اجتماع المتنافيين، كالحل والحرمة، وان لم يعمل بهما، لزم أن يكون الشارع قد نصبهما عبثاً. وهذا محال ايضاً، وان عمل بأحدهما دون الآخر، كان ترجيحاً من غير مرجح، وقولا في الدين بالتشهي والهوى.

٣ ـ تعادل الأمارتين في ذهن المجتهد:(٢٧٤)

وهذا الامتناع الذي ذكرناه في الفقرة السابقة انما هو لتعادل الأمارتين في الواقع ونفس الأمر، وأما بالنسبة للمجتهد، فقد يتوهم تعادل الأمارتين، بعجزه عن ترجيح احداهما على الأخرى، وهذا جائز.

وفي هذه الحالة اما أن يسقط الدليلين لتعارضهما، كما هو الحال في البينتين، وهو أقرب الأقوال في المسألة.

وأما أن يتخير بينهما في العمل..

---

(٢٧٣) جمع الجوامع: ٢/٣٥٩، نهاية السول: ٣/١٥٠.

(٢٧٤) المحصول: ٥/٥٠٦، جمع الجوامع: ٢/٣٥٩.

٤ ـ تعادل القطعي والظني:[٢٧٥]

وكما أنه لا يتصور التعارض بين الدليلين القطعيين، كذلك لا تعارض بين الدليل القطعي والظني اذا كانا عقليين.

وذلك كما اذا رأى انسان مركب زيد أمام بابه، فظن أنه في البيت، لوجود مركبه، ثم رآه في نفس الوقت يمشي في الشارع فانه في هذه الحالة لا يمكن أن تعارض تلك الدلالة المظنونة الأمر اليقيني المشاهد، بل نعتبر كأن لم تكن، وتلغى دلالتها.

وأما اذا كانا نقليين، فانه يتصور التعارض بينهما، لبقاء دلالة كل منهما على ما هي عليه، ويرجح القطعي على الظني منهما لقوته.

٥ ـ نقل القولين عن المجتهد في مسألة:[٢٧٦]

نجد في كثير من كتب الفقه أن المصنفين ينقلون عن المجتهد الواحد في المسألة الواحدة قولين.

وهذان القولان لهما حالان.

الحالة الأولى: أن يكون قد قالها في موضع واحد، بأن قال: هذه المسألة فيها قولان، فيستحيل ان يكون مراده انهما له في ذلك الوقت، لاستحالة اجتماع النقيضين، كالحل والحرمة، ولذلك يجب علينا أن ننظر فيهما لنعرف مذهبه منهما.

فان وجدناه قد ذكر بعد ذلك ما يشعر بترجيح أحدهما على الآخر، كأن قال: والأول منهما اشبه بالصحة، أو فرع على أحدهما، فانا نجعل هذا الذي ذكر فيه ما يشعر بقوته ورجحانه هو المذهب المختار له.

وان لم نجد شيئاً من هذا القبيل، فانا نستدل على أنه قد توقف في المسألة لفقدان الراجح عنده فيها، ويكون معنى قوله: فيها قولان، أي فيها احتمالان، كل منهما جائز، لوجود دليلين متساويين، او لاحتمال الدليل

---

(٢٧٥) نهاية السول: ١٥٦/٣.

(٢٧٦) المحصول: ٥٢٢/٥، جمع الجوامع: ٣٥٩/٢، نهاية السول: ١٥٢/٣.

لكلا الوجهين.

وقد وقع للامام الشافعي -رضي الله عنه- مثل هذا فتوقف في سبع عشرة مسألة دون أن يرجح شيئاً فيها، وهذا ان دل على شيء فانما يدل على متانة الدين، وقوة التقوى والورع، فان من تمام دين المرء وكمال ورعه أن يتوقف حيث توقف نظره، وأن لا يتجرأ على الفتوى بالشهوة والهوى، كما يفعل جهلة العصر، اذ وضعوا أنفسهم في غير مواضعها، فشوهوا وجه الشرع، وأحالوا حلاله الى حرام، وحرامه الى حلال، والى الله المشتكى من جاهل يتنطع أو أحمق يتفيهق.

الحالة الثانية: أن يكون قد قالها في مجلسين مختلفين، أو كتابين متعاقبين، وفي هذه الحالة يكون المتأخر منهما ناسخاً للمتقدم، ان علم المتأخر، والا فيحكى عنه القولان دون ترجيح، كالحالة السابقة.

وفي حالة عدم معرفة الراجح منهما بالنسبة للامام المجتهد يبقى الأمر خاضعاً للنظر فيهما بالنسبة لمن يأتي بعده، فما اقتضى ترجيحه منهما كان راجحاً، وقيل يرجح ما وافق رأي مجتهد آخر كأبي حنيفة، ومالك، وأحمد، لقوته في هذه الحالة بتعدد قائله، وقيل غير ذلك.

٦ - هل يعطى النظير حكم نظيره:[٢٧٧]

اذا لم يعرف للمجتهد قول في مسألة ما من المسائل، الا أنه عرف أن له قولا في نظير تلك المسألة، ففي هذه الحالة ننظر.

فان لم نجد فرقاً يمكن أن نفرق به بين المسألتين، خرجنا للمسألة التي لا قول له فيها قولا من نظيرها.

وفي هذه الحالة لا ينسب هذا القول المخرج للامام مطلقاً، بل مقيداً بأنه مخرج، حتى لا يلتبس بالمنصوص.

وان وجدنا فرقاً بين المسألة ونظيرها، لم نحكم بأن قوله في المسألة كقوله في نظيرها، لجواز أن يكون قد ذهب الى الفرق بينهما.

---

(٢٧٧) نهاية السول: ١٥٤/٣، جمع الجوامع: ٣٦٠/٢، المحصول: ٥٢٣/٥.

واذا وجدنا مسألتين متناظرتين، الا انه أعطى كل مسألة منهما حكماً مخالفاً لحكم الأخرى.

ففي هذه الحالة تنشأ الطرق في نقل المذهب من قبل أصحاب الامام المجتهد ومقلدته.

فبعضهم يحكي النصين كما وردا، ويفرق بينهما.

وبعضهم يخرج لكل منهما قولا من المسألة الأخرى، فيكون في المسألة قولان، أحدهما منصوص، والآخر مخرج.

وفي هذه الحالة تارة يرجح النص على المخرج، ويذكر الفرق بينهما.

وتارة يرجح النص في مسألة، والمخرج في أخرى.

وقد كان الامام ابو عمر بن سريج رحمه الله مغرماً بهذا، فقد خرج كثيراً من أقوال الشافعي - رحمه الله - في نظائرها.

وفي شرح جلال الدين المحلي على منهاج النووي المئات من الأمثلة على هذا التخريج.



الباب الثاني

في

الترجيح

ويشتمل على مقدمة وفصلين:

١ - المقدمة: في تعريف الترجيح، وحكمه، والأحكام الكلية للتراجيح

٢ - الفصل الأول: في ترجيح الأخبار.

٣ - الفصل الثاني: في ترجيح الأقيسة.



مقدمة
في
الأحكام الكلية للتراجيح

١ ـ تعريف الترجيح

الترجيح في اللغة: هو التغليب.

وفي الاصطلاح: تقوية احدى الامارتين على الأخرى ليعمل بها.

ويفهم من هذا التعريف:

أ ـ ان الترجيح إنما يكون بين الأدلة الظنية، إذ هي التي تقبل التقوية، فترجح بالتقوية على معارضتها، وأما القطعيات فلا ترجيح فيها، لعدم إمكان تعارضها كما مر معنا في الباب الأول، ولعدم إمكان تقويتها، لأن العلوم لا تتفاوت.

ب ـ أن الترجيح انما يراد من أجل العمل باحدى الأمارتين دون الأخرى، فاذا لم يكن من أجل العمل، بل من أجل بيان أن الأمارة الأولى أفصح من الثانية، فهذا ليس من الترجيح المصطلح عليه.

٢ ـ حكم العمل بالراجح:[٢٧٨]

والعمل بالدليل الراجح واجب بالنسبة الى المرجوح، سواء أكان الرجحان قطعياً أم ظنياً، وعليه فيمتنع العمل بالدليل المرجوح.

٣ ـ دليل العمل بالراجح:

وأما الدليل على وجوب العمل بالراجح فهو اجماع الصحابة، والسلف

(٢٧٨) جمع الجوامع: ٣٦١/٢، المحصول: ٥٢٩/٥.

الصالح، في الوقائع المختلفة على وجوب العمل بالدليل الراجح، وتقديمه على المرجوح.

وذلك كتقديم الصحابة خبر عائشة رضي الله عنها في وجوب الغسل من التقاء الختانين أنزل أو لم ينزل، على خبر أبي هريرة: «انما الماء من الماء».

وما روت أنه كان يصبح جنباً وهو صائم على ما رواه أبو هريرة من قوله - ﷺ -: «من أصبح جنباً، فلا صوم له».

وانما قدموا خبرها على خبر ابي هريرة لكونها أعرف بحال النبي - ﷺ -.

كما أنه مما لا خلاف فيه بين العقلاء أنه اذا تعارض دليلان ظنيان، وكان أحدهما راجحاً على الآخر بمرجحات - أنه يجب العمل بالراجح منهما.

٤ - العمل بالدليلين ولو من وجه أولى من اهمال أحدهما:(٢٧٩)

اذا تعارض دليلان فانه يجب علينا أن نرجح أحدهما على الآخر اذا لم يمكن الجمع بينهما والعمل بهما، فأما اذا أمكن الجمع بينهما، والعمل بهما، ولو من وجه واحد دون وجه، فلا يصار الى الترجيح، لأن اعمال الدليلين ولو من وجه، أولى من اهمال أحدهما بالكلية، بواسطة الترجيح.

وذلك لأن الأصل في كل واحد منهما هو الاعمال لا الاهمال، وانما لجأنا الى الترجيح للضرورة، ولا ضرورة هنا.

مثال ذلك: اذا اوصى انسان بعين لزيد، ثم أوصى بنفس العين لعمرو، فالصحيح التشريك بينهما في الوصية، لاحتمال ارادته.

وهذا بخلاف ما لو قال: الذي أوصيت به لزيد، قد اوصيت به لعمرو، أو قال: أوصيت لك بالعبد الذي أوصيت به لزيد، فانه في هذه الحالة رجوع عن الوصية الأولى على الصحيح.

---

(٢٧٩) المحصول: ٥/٥٤٢، نهاية السول: ١٥٧/٣، جمع الجوامع: ٣٦١/٢.

لأنه هناك يجوز أن يكون قد نسي الوصية الأولى فاستصحبناها بقدر الامكان، وأما هنا فلا، لأنه ذاكر لها قطعاً.

ومثاله أيضاً أن تقوم بينة على أن جميع الدار الفلانية لزيد، ثم تقوم بينة أخرى على أن جميعها لعمرو، فانها تقسم بينهما.

ويمكن أن يمثل له بما ورد في الحديث الصحيح من «أنه - ﷺ - كان لا يحرك أصبعه في تشهده» مع ما ورد في الصحيح أيضاً من «أنه كان يحركها» فقد جمع العلماء بينهما بأنه كان يحركها عند التشهد، ثم لا يحركها بعد ذلك.

وبهذا نكون قد عملنا بالحديثين معاً، وهو أولى من اهمال أحدهما وعدم العمل به.

كما مثل بقوله - ﷺ -: «أيما اهاب دبغ فقد طهر» مع قوله: «لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب» الشامل للمدبوغ وغيره، فحملوه على غيره جمعاً بين الأدلة.

٥ - تعارض النصين مع تأخر أحدهما وعدمه:(٢٨٠)

اذا تعارض نصان متساويان في القوة والعموم، بأن كانا معلومين، أو مظنونين، وكل منهما يدل على ما يدل عليه الآخر، فلهما أحوال:

١ - فان علم أن أحدهما متأخر عن الآخر، فالمتأخر ناسخ، والثاني منسوخ.

٢ - وان لم يعلم المتأخر منهما فان كانا معلومين تساقطا، لعدم جواز الترجيح بينهما، كما مر معنا.

٣ - وان كانا مظنونين لجأنا الى الترجيح، فان أمكن، والا فالتخيير بينهما.

٤ - وان كان أحدهما قطعياً، والآخر ظنياً، رجح القطعي على الظني.

---

(٢٨٠) نهاية السول: ١٥٩/٣، المحصول: ٥٤٤/٥، جمع الجوامع: ٣٦٢/٢.

٥ ـ وان كان أحدهما أخص مطلقاً من الآخر، رجح الخاص على العام وعمل به.

٦ ـ وان كان بينهما عموم وخصوص من وجه، وهما اللذان يجتمعان في صورة، وينفرد كل منهما عن الآخر في صورة، كالحيوان والأبيض، فانهما يجتمعان في الحيوان الأبيض، وينفرد الحيوان بالحيوان الأسود، وينفرد الأبيض بالجص والثلج مثلا.

وفي هذه الحالة يطلب الترجيح بينهما، لأنه ليس تقديم خصوص أحدهما على الآخر بأولى من العكس.

ومثال ذلك تفضيل فعل النافلة في البيت على المسجد الحرام، فان قوله - ﷺ -: «صلاة في مسجدي هذا تعدل ألف صلاة فيما سواه من المساجد الا المسجد الحرام» يقتضي تفضيل فعلها فيه على فعلها في البيت، لعموم قوله فيما عداه.

وقوله - ﷺ -: «أفضل صلاة المرء في بيته الا المكتوبة» يقتضي تفضيل فعلها فيه على فعلها في المسجد الحرام ومسجد المدينة.

وقد رجح فقهاؤنا الثاني، كما جزم به النووي في «التحقيق» و «شرح المهذب».

وسببه: أن حكمة اختيار البيت هو البعد عن الرياء المؤدي الى احباط الأجر بالكلية.

وأما حكمة المسجدين فهو الشرف المقتضي لزيادة الفضيلة على ما عداهما، مع اشتراك الكل في الصحة وحصول الثواب.

٦ ـ الترجيح بكثرة الأدلة:[٢٨١]

والصحيح الذي ذهب اليه الجمهور تبعاً للامام الشافعي أنه يجوز الترجيح بكثرة الأدلة، فاذا تعارض دليلان، وكان لأحدهما ادلة أخرى توافقه، رجح بهذه الكثرة على معارضه، لأن كثرة الأدلة تفيد قوة الظن، وما كان كذلك كان أرجح من غيره قطعاً.

---

(٢٨١) جمع الجوامع: ٣٦١/٢، نهاية السول: ١٦٢/٣.

الفصل الأول

في

تراجيح الأخبار

قد ذكرنا في المقدمة أنه لا ترجيح بين القواطع، لعدم امكان تعارضها، وانما يكون الترجيح بين الأمارات المظنونة، من الأخبار والأقيسة، عند تعارضها.

وعرفنا أن هذا التعارض انما هو في الظاهر، لا في الواقع ونفس الأمر، لأنه لا يمكن لكلام الشارع أن يتعارض أو يتناقض.

ونحن سنذكر في هذا الفصل الطرق التي بواسطتها نستطيع أن نرجح بين الأخبار المتعارضة.

وهذا الترجيح اما أن يكون بسبب الراوي، واما أن يكون بسبب المروي، ولكل منهما تفاصيل وضوابط، سنقف على أهمها - ان شاء الله - ونترك بقيتها للمطولات.

اولاً: الترجيح بحال الراوي:(٢٨٢)

وله وجوه كثيرة منها:

١ - **كثرة الرواة:** فيرجح الخبر الذي رواته أكثر على الخبر الذي رواته أقل، وذلك لأن الظن الحاصل بكثرة الرواة، أقوى من الظن الحاصل مع قلتهم.

ولهذا لم يعمل رسول الله - ﷺ - بخبر ذي اليدين: «أقصرت الصلاة أم نسيت» حتى أخبره بذلك غيره كأبي بكر وعمر.

---

(٢٨٢) نهاية السول: ٣/١٦٥، جمع الجوامع: ٢/٣٦٣، الأحكام: ٤/٣٢٥.

ولم يعمل أبو بكر بخبر المغيرة أن النبي - ﷺ - أعطى الجدة السدس، حتى اعتضد بخبر محمد بن مسلمة.

٢ - **علو الاسناد:** فكلما كان الاسناد عاليا، كلما كان احتمال الخطأ فيه أقل، وظن الصواب أكثر، ولذلك يرجح الاسناد العالي على النازل، لقلة رجال العالي، وكثرة رجال النازل.

٣ - **فقه الراوي:** فيقدم الخبر الذي يكون راويه فقيهاً على الخبر الذي يكون راويه عامياً.

وذلك لأن الفقيه اذا سمع الخبر، ورأى أن ظاهره يحتاج لبحث، بحث عنه، واهتم به، وأما العامي فلا يدرك هذا.

فالثقة بقول الفقيه أكبر من الثقة بقول العامي.

يروى أن الأوزاعي لقي أبا حنيفة رحمه الله، فقال له: ما بال أهل العراق لا يرفعون أيديهم عند الركوع، وعند رفع الرأس منه؟ وقد حدثني الزهري، عن سالم، عن ابن عمر رضي الله عنهم، ان النبي - ﷺ - كان يرفع يديه عند ذلك؟

فقال أبو حنيفة - رحمه الله -: حدثني حماد، عن ابراهيم عن علقمة، عن عبد الله بن مسعود - رضي الله عنهم - انه - ﷺ - كان لا يرفع يديه عند ذلك.

فقال الأوزاعي: عجباً من ابي حنيفة يعارضني بما حدثني أعلى منه اسناداً؟

فقال أبو حنيفة: أما حماد، فكان أفقه من الزهري، وابراهيم أفقه من سالم، ولولا سبق ابن عمر لقلت: علقمة أفقه منه، وأما عبد الله فعبد الله، أي أن ابن مسعود معروف بالفقه، لا يحتاج الى البيان فيرجح حديثه بزيادة فقه رواته.

ونحن لا نسوق هذا الخبر لاثبات حكم الرفع، وانما للتمثيل، والا فرفع اليدين عند الركوع والرفع منه ثابت بما لا يمكن دفعه.

٤ - **علم الراوي بالعربية:** فيرجح ما كان رواته اعلم بالعربية من رواة غيره.

٥ - **حسن الاعتقاد:** فيرجح ما كان راويه سنياً على ما كان راويه معتزلياً أو رافضياً، أو غير ذلك من الفرق التي تقبل روايتها على الجملة.

٦ - **كون الراوي صاحب الواقعة:** لأنه يكون اعرف بها من غيره، فيرجح خبره على خبر غيره، وذلك كتقديم خبر ميمونة في زواجها من رسول الله - ﷺ - اذ قالت: «تزوجني رسول الله ونحن حلالان» على خبر ابن عباس، وذلك لكونها أعرف بحال العقد من غيرها. وكان عبد الله بن عباس قد ذكر أنه - ﷺ - تزوجها وهو محرم فيما رواه البخاري وغيره.

٧ - **كون الراوي مباشراً لما رواه:** والآخر غير مباشر، فتقدم رواية المباشر على غيره، لكونه أعرف بما روى.

وذلك كتقديم رواية ابي رافع «أنه - ﷺ - نكح ميمونة، وهو حلال» على رواية ابن عباس أنه نكحها وهو حرام.

لأن أبا رافع كان هو السفير بينهما، والقابل لنكاحها عن رسول الله.

٨ - **كون أحد الراويين أقرب لرسول الله - ﷺ -:** من الراوي الآخر، فتقدم روايته على رواية البعيد، وذلك كرواية ابن عمر افراد النبي - ﷺ - الحج عن العمرة، فانها مقدمة على رواية من روى أنه قرن، لأنه ذكر أنه كان تحت ناقته حين لبى - ﷺ -، وانه سمع احرامه بالافراد.

٩ - **أن يكون أحد الراويين من كبار الصحابة:** والآخر من صغارهم، فترجح رواية الكبير على رواية الصغير، لأن الغالب أن الأكبر يكون أقرب لرسول الله - ﷺ - من غيره حالة السماع، لقوله عليه الصلاة والسلام: «ليليني منكم أولوا الأحلام والنهي».

١٠- **أن يكون أحد الراويين متقدم الاسلام:** على الراوي الآخر، فرواية المتقدم راجحة على رواية المتأخر، لزيادة اصالته في الاسلام وتحريه فيه، مما يفيد قوة الظن.

وقيل: العكس، لتأخر خبره.

١١ـ ان يعمل الراوي بمرويه: فتقدم رواية من عمل بما روى، على الآخر الذي خالف ما روى.

١٢ـ أن يكونا مرسلين، وأحدهما لا يروي الا عن ثقة: فتقدم رواية المرسل الذي لا يروي الا عن ثقة عدل على رواية من لم يعرف بهذا، وذلك كتقديم مرسل ابن المسيب على مرسل غيره.

١٣ـ التباس اسم الراوي بغيره: اذا كان في رواية أحد الخبرين من يلتبس اسمه باسم غيره من الضعفاء، والخبر الآخر لا يوجد فيه مثل هذا، فانه يقدم على الخبر الذي فيه الالتباس، لما فيه من قوة الظن.

١٤ـ التحمل في زمن الصبى والبلوغ: فيقدم الخبر الذي تحمله راويه زمن البلوغ، على الخبر الذي تحمله راويه زمن الصبى، لشدة ضبط البالغ وحرصه، مما يقوي الظن، ويدفع التهمة والشك.

١٥ـ حفظ الراوي: فيقدم الخبر الذي عرف عن راويه أنه شديد الحفظ، قليل النسيان، على الخبر الذي ضعف حفظ راويه أو كثر نسيانه.

١٦ـ دوام عقل الراوي: فيقدم الخبر الذي يكون راويه سليم العقل على الدوام، على الخبر الذي اختل عقل راويه في بعض الأوقات.

١٧ ـ التعديل بالعمل: فإذا كان الراوي معدلاً بالعمل بروايته، بأن عمل من روى عنه بمضمون روايته، فإنه يكون مقدماً على من عدل بغير هذا، كأن عدل بالقول فقط.

١٨ ـ كثرة التزكية: فمن كان مزكوه أكثر، كانت روايته متقدمة على من قل مزكوه، كما يقدم من كان مزكيه أعدل وأوثق من مزكي غيره.

١٩ ـ تزكية أحد الراويين بالحكم بشهادته، والآخر بالرواية عنه: فرواية المعمول بشهادته أولى من رواية الآخر، لأن الاحتياط في الشهادة فيما يرجع الى الجرح والتعديل أكثر منه في الرواية.

٢٠ـ الترجيح بعدم التدليس: فيرجح الخبر الذي لم يعرف راويه بالتدليس، على الخبر الذي عرف راويه بالتدليس، مهما كان نوع التدليس.

ثانياً: الترجيح بسبب الرواية:[(٢٨٣)]

١ ـ **التواتر والآحاد:** اذا تعارض خبران أحدهما متواتر، والآخر آحاد، فانه يرجح الخبر المتواتر على الآحاد، لافادة التواتر العلم، والآحاد الظن، والعلم مقدم على الظن.

٢ ـ **الاسناد والارسال:** فاذا تعارض مسند ومرسل، قدم المسند على المرسل، للاتفاق على قبول المسند، والخلاف على قبول المرسل، ولأن افادة المسند للظن أقوى من افادة المرسل له عند من يقول بحجيته.

٣ ـ **مراسيل التابعين وتابعيهم:** اذا كان أحد الخبرين من مراسيل التابعين، والآخر من مراسيل أتباع التابعين، قدم مرسل التابعي، لأنه لا يروي غالباً الا عن الصحابة، فيفيد غلبة للظن لا يفيدها مرسل الأتباع، لأنهم لا يروون عن الصحابة وانما عن التابعين.

٤ ـ **العنعنة والشهرة:** اذا كان أحد الخبرين معنعناً، والآخر ثبت بالشهرة من دون نكير، فالمعنعن أولى، لغلبة الظن بوجود الاسناد.

٥ ـ **الاسناد الى كتاب موثوق وغيره:** اذا كان أحد الخبرين مسنداً الى كتاب موثوق، كالبخاري، ومسلم، والآخر مسنداً إلى كتاب غير مشهور بالصحة مثلا كسنن ابن ماجة، فإن ما أسند للبخاري ومسلم يرجح للاجماع على تلقي ما فيها بالقبول، لصحتها، بخلاف غيرهما من الكتب التي تحتاج للنظر والدرس.

٦ ـ **الموقوف والمرفوع:** اذا كان أحد الخبرين قد اختلف فيه هل هو موقوف أو مرفوع، والآخر متفق على أنه مرفوع، فالمتفق على رفعه أولى من المختلف فيه، فيرجح عليه.

٧ ـ **اللفظ والمعنى:** اذا كان أحد الخبرين قد روى باللفظ المسموع من رسول الله ـ ﷺ ـ، والآخر منقولاً بالمعنى، قدم الخبر المروي باللفظ على المروي بالمعنى، للاتفاق على جواز الرواية باللفظ على المروي بالمعنى.

---

(٢٨٣) نهاية السول: ١٧١/٣، جمع الجوامع: ٣٦٣/٢، الأحكام: ٣٣٠/٤.

٨ - **السماع والكتاب:** اذا كان أحد الخبرين قد روى عن سماع من رسول الله - ﷺ -، والآخر عن كتاب له، فالخبر المروي عن السماع يقدم، لبعده عن التصحيف والغلط.

٩ - **الفعل والقول:** اذا كان أحد الخبرين ناقلا لقوله - ﷺ -، والآخر ناقلاً لفعله، فالناقل لقوله راجح، لأن دلالة القول أقوى من دلالة الفعل.

كما أنه اذا تعارض الفعل مع التقرير، قدم الخبر الناقل للفعل على الناقل للتقرير، لقوة الدلالة في الفعل دون التقرير.

١٠- **ما تعم به البلوى ومالا تعم:** اذا كان احد الخبرين واردا فيما تعم به البلوى، والآخر فيما لا تعم به البلوى، رجح مالا تعم به البلوى، لكونه أبعد عن الكذب، لأن تفرد الواحد فيما تعم به البلوى، مع توفر الدواعي على نقله قريب من الشك، بخلاف مالا تعم به البلوى.

١١- **المكي والمدني:** اذا تعارض خبران مكي ومدني، قدم المدني على المكي، لأن الغالب في المكيات ورودها قبل الهجرة، والوارد منها بعد الهجرة قليل، والقليل ملحق بالكثير ،وما دام الغالب على الظن أن المكي كان قبل الهجرة وجب تقديم المدني عليه، لتأخره عنه.

ثالثاً: الترجيح بسبب المتن:(٢٨٤)

١ - **الأمر والنهي:** اذا تعارض خبران أحدهما أمر، والآخر نهي، قدم النهي على الأمر، لأن النهي لدرء المفاسد، والأمر لجلب المصالح، ودرء المفاسد مقدم على جلب المصالح.

٢ - **الأمر والاباحة:** فاذا تعارض ما يقتضي الأمر مع ما يقتضي الاباحة، رجح الأمر، احتياطاً، وقيل: ترجح الاباحة.

٣ - **الأمر والخبر:** فاذا تعارض ما فيه خبر متضمن للتكليف مع ما هو أمر أو نهي، قدم الخبر، لأن الطلب بلفظ الخبر اقوى من الطلب

---

(٢٨٤) الأحكام: ٤/٣٣٦، نهاية السول: ٣/١٧٤، جمع الجوامع: ٢/٣٦٣.

بالأمر والنهي.

ولذلك لم يجز نسخ الخبر بخلاف الأمر والنهي.

٤ ـ **الحظر والاباحة:** فاذا كان أحد الخبرين متضمناً للحظر، والآخر للاباحة، قدم الحظر على الاباحة، لما فيه من درء المفاسد.

٥ ـ **المشترك ومتحد المدلول:** فاذا كان أحد الخبرين مشتركاً، والآخر متحد المدلول، قدم متحد المدلول، لبعده عن الخلل والاحتمال.

٦ ـ **الحقيقة والمجاز:** اذا كان أحد الخبرين حقيقة، والآخر مجازاً، فما كان حقيقة قدم على المجاز، لأن المجاز يحتاج للقرينة، والحقيقة لا تحتاج اليها، وما لم يكن محتاجاً للقرينة يقدم، لدلالته الذاتية.

٧ ـ **الاضمار وعدمه:** فاذا كان أحدهما يحتاج في دلالته الى الاضمار، والآخر لا يحتاج، قدم مالا يحتاج الى الاضمار على ما يحتاج اليه، لأن صحة ما لا يحتاج وصدقه ذاتيان بخلاف ما يحتاج الى الاضمار.

٨ ـ **المطابقة والالتزام:** اذا كانت دلالة أحد الخبرين مطابقية، والأخرى التزامية، قدمت دلالة المطابقة على الالتزام لأنها اضبط.

٩ ـ **العام المخصوص وغير المخصوص:** اذا تعارض خبران أحدهما عام مخصوص، والآخر لم يعرض له الخصوص، قدم العام الذي لم يخص على العام الذي خصص، وذلك لعدم تطرق الضعف اليه بتخصيصه.

وقيل: بالعكس.

١٠ـ **الجمع المعرف والمنكر:** اذا تعارض خبران أحدهما من قبيل الجمع المعرف، الآخر من قبيل الجمع المنكر، قدم المعرف على المنكر، للاتفاق على عموم الجمع المعرف، والخلاف في المنكر، ولأن المعرف لا يدخله الابهام بخلاف المنكر.

١١ـ **الحكم مع الحكم والعلة:** فاذا تعارض ما يدل على الحكم، مع ما يدل على الحكم والعلة، قدم ما يدل على الحكم والعلة، لأنه اقرب الى الايضاح والبيان، وأدعى الى القبول. مثال ذلك حديث البخاري: «من بدل دينه فاقتلوه» مع حديث الصحيحين: «أنه ـ ﷺ ـ نهى عن قتل النساء والصبيان» فقد قرن الحكم الأول وهو القتل بالعلة وهي تبديل

الدين، مع شموله للنساء والرجال، ولذلك قدم على الثاني الخاص بالنساء، العام بالحربيات والمرتدات.

وذلك لأن الأول اقترن بالعلة، والثاني تجرد منها.

١٢ـ ما اشتمل على زيادة: اذا كان أحد الخبرين مشتملا على زيادة، والآخر لم يشتمل عليها، قدم المشتمل على الزيادة، لاشتمالها على زيادة علم لم يشتمل عليها الآخر.

وذلك كتقديم رواية من روى أن رسول الله - ﷺ - وسلم كبر في صلاة العيد سبعاً، على من روى أنه كبر أربعاً.

١٣ـ النص والاجماع: فاذا كان أحد المنقولين اجماعاً، والآخر نصاً، قدم الاجماع على النص، لأن النص يعتريه النسخ، والاجماع لا يعتريه النسخ.

١٤ـ الاثبات والنفي: فاذا كان أحدهما متضمناً للاثبات، والآخر متضمناً للنفي، قدم الاثبات على النفي، لاشتماله على زيادة علم عند المثبت، لم يطلع عليها النافي.

وقيل غير ذلك.

١٥ـ نافي الحد وموجبه: فاذا تعارض خبران أحدهما موجب للحد، والآخر ناف له، قدم نافي الحد على الموجب له لما في نافي الحد من اليسر وعدم الحرج الموافق لقوله تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر﴾ وغير ذلك.

١٦ـ معقول المعنى وغير معقول المعنى: اذا كان أحد الخبرين معقول المعنى، والآخر غير معقول المعنى، قدم معقول المعنى على ما لم يظهر معناه، لأن ظهور المعنى أدعى للنفس الى قبول الحكم.

١٧ـ الوضعي والتكليفي: اذا كان أحد الخبرين وضعياً، والآخر تكليفياً، قدم الوضعي على التكليفي، لأن التكليفي متوقف على الفهم، والتمكن من الفعل، بخلاف الوضعي، اذ لا يتوقف عليهما.

١٨- الموافق لدليل آخر: اذا كان أحد الخبرين موافقاً لدليل آخر، وآخر ليس له موافق، قدم ما كان له موافق من الأدلة الأخرى، لأن الظن في الموافقة أقوى من الظن مع عدمها.

١٩- موافق زيد في الفرائض: اذا تعارض خبران في الفرائض قدم الخبر الموافق لزيد رضي الله عنه، لقول رسول الله ـ ﷺ ـ: «أفرضكم زيد».

٢٠- موافق معاذ في الحلال والحرام: فان الخبر الموافق لمعاذ في الحلال والحرام، مقدم على الخبر المخالف له، لقول رسول الله ـ ﷺ ـ: «أعلمكم بالحلال والحرام معاذ».

٢١- موافقة علماء المدينة أو الأئمة الأربعة: فالخبر الذي عمل بمقتضاه علماء المدينة أو الأئمة الأربعة، أولى من الخبر الذي لم يعملوا به.

٢٢- قوة دليل التأويل: اذا تعارض خبران، كل منهما مؤول، الا أن دليل التأويل في أحدهما أرجح من دليل التأويل في الآخر، فهو أولى، لكونه أغلب على الظن.

٢٣ ـ اقتران أحد الخبرين بتفسير الراوي: اذا اقترن أحد الخبرين بتفسير الراوي، فانه يكون راجحاً على ما لم يقترن، لأن الراوي للخبر أعرف به.

٢٤- ذكر السبب: اذا اقترن أحد الخبرين بذكر سبب وروده قدم على الخبر الذي لم يذكر فيه سبب الورود.

محمد عثمو ـ إدلب ـ جرجناز هـ: ٠٩٣/٤٦٥٣٤١

الفصل الثاني

في

تراجيح الأقيسة

لما كان القياس من الأدلة الظنية، كان لا بد من وقوع التعارض فيه بين الأقيسة، ولذلك وجب معرفة ما يرجح به القياس على قياس آخر.

والترجيح اما أن يكون بسبب العلة، واما أن يكون بسبب دليلها، واما أن يكون بسبب حكم الأصل.

أولاً: الترجيح بسبب العلة أو دليلها:(285)

١ ـ **القطع والظن في العلة:** اذ تعارضت علتان احداهما قطعية، والأخرى ظنية، قدمت القطعية على الظنية، أو بالأحرى قدم القياس الذي تكون علته قطعية على القياس الذي تكون علته ظنية.

٢ ـ **دليل العلية:** اذ كان دليل العلة في أحد القياسين قطعياً، وفي الآخر ظنياً، رجح ما كان دليل علتيه قطعياً.

٣ ـ **تفاوت مراتب المستنبطة:** اذا تعارضت علتان مستنبطتان قدمت ما كان دليلها في الاستنباط أقوى.

فترجح العلة التي ثبتت بالايماء على التي ثبتت بالسبر، والسبر على المناسبة، والمناسبة على الشبه، والشبه على الدوران.

٤ ـ **البسيطة والمركبة:** تقدم العلة البسيطة على العلة المركبة اذا تعارضتا، وذلك لما ذكرناه من أن البسيطة متفق على التعليل بها، بينما اختلفوا في التعليل بالمركبة.

---

(٢٨٥) الأحكام: ٣٦٥/٤، نهاية السول: ١٨١/٣، جمع الجوامع: ٣٧٣/٢.

وبناء عليه فترجح العلة المركبة ذات الأوصاف القليلة على ذات الأوصاف الكثيرة.

٥ - **الوصف الوجودي للحكم الوجودي:** العلة والحكم، قد يكونان وجوديين، وقد يكونان عدميين، وقد يكون الحكم وجودياً والوصف عدمياً، وقد يكون العكس.

فتعليل الحكم الوجودي بالوصف الوجودي أرجح من الأقسام الثلاثة، لأن العلة والمعلولية وصفان وجوديان، فحملهما على المعدوم لا يمكن الا اذا قدر المعدوم موجوداً.

ثم تعليل العدمي بالعدمي، يكون أرجح من تعليل العدمي بالوجودي أو الوجودي بالعدمي.

٦ - **الباعثة والأمارة:** اذا كانت احدى العلتين مناسبة للحكم، باعثة على امتثاله، كانت مقدمة على العلة التي لا تفيد سوى الأمارة.

٧ - **العلة الأكثر فروعاً:** اذا كانت احدى العلتين أكثر فروعاً من الأخرى قدمت عليها، لأن كثيرة الفروع تفيد من الأحكام ما لا تفيده الأخرى، فكانت أولى.

٨ - **المنتزعة من أصلين:** اذا كانت احدى العلتين منتزعة من أصلين، والأخرى منتزعة من أصل واحد، قدمت المنتزعة من أصلين على المنتزعة من أصل واحد.

مثاله اقرار الزاني لا يعتبر فيه التكرار مرات، كما لو أقر بدين، أو غصب، مع قياس المخالف بأنه يعتبر فيه تكرار كالعدد في الشهادة.

فتقدم العلة الأولى لكونها منتزعة من أصلين هما الغصب والدين.

ثانياً: الترجيح بسبب حكم الأصل:

١ - فيرجح القياس الذي يكون دليل حكم الأصل فيه راجحاً على دليل حكم الأصل في القياس الآخر.
كما لو كان حكم الأصل في أحدهما ظنياً وفي الآخر قطعياً.

٢ ـ اذا كان حكم الأصل في أحدهما غير معدول به عن سنن القياس كان راجحاً على ما عدل به عن سنن القياس، لكونه ابعد عن التعبد، وأقرب الى المعقول.

٣ ـ اذا كان حكم الأصل في أحد القياسين متفقاً على تعليله، والآخر مختلفاً فيه، رجح ما كان متفقاً عليه على المختلف فيه.

ثالثا: الترجيح بسبب الفرع:

١ ـ اذا كان الفرع في أحد القياسين متاخراً عن أصله، وفي الآخر متقدماً، رجح القياس الذي يكون الفرع فيه متأخراً على القياس الذي تقدم فرعه.

٢ ـ اذا كانت العلة في أحد الفرعين قطعية، وفي الآخر ظنية، فما كان وجود العلة فيه قطعياً كان أرجح.

هذا والمرجحات كما قال ابن السبكي لا تنحصر لكثرتها وتشعبها، ولذلك اقتصرت على أهم المرجحات التي تعطي فكرة مجملة عن مباحث الترجيح، تاركاً التفصيل فيها للمطولات.

الكتاب السابع

في

الاجتهاد والتقليد



الاجتهاد والتقليد

هذا هو الموضوع الأخير من المواضيع التي اشتملت عليها مباحث علم الأصول، كما عرفنا ذلك عند الكلام على تعريفه.

والكلام على هذا الموضوع في غاية الأهمية، اذ به نستطيع أن نميز بين المجتهد المفتي في دين الله، والمقلد أو المستفتي، حتى لا يتجرأ الجهلة وأنصاف المتعلمين على دين الله فيحلوا حرامه، ويحرموا حلاله.

كما أنا سنرى المسائل التي يجوز فيها الاجتهاد والمسائل التي لا اجتهاد فيها، لنضع حداً للاضطراب الذي وقع فيه كثير من الجهلة المعاصرين الذين نسبوا أنفسهم الى الاجتهاد جهلاً وغروراً، ومن ثم هجموا على الاجتهاد في مسائل يكاد يكون القول بها كفرا، من الأصول والفروع، والله المستعان.

وسيكون البحث في بابين:

الباب الأول: في الاجتهاد.

الباب الثاني: في التقليد.



البَابُ الأوّل

في

الاجتهاد

ويشتمل على الفصلين الآتيين:

الفصل الأول: في الاجتهاد والمجتهد.

الفصل الثاني: في أحكام الاجتهاد.

الفَصلُ الأوّل

في

الاجْتِهَادوَالمجتَهِد

الاجتهاد لغة: هو استفراغ الوسع في تحقيق أمر من الأمور مستلزم للكلفة والمشقة .

ولهذا يقال: اجتهد فلان في حمل الصخرة، ولا يقال: اجتهد في حمل الخردلة أو النواة .

وهو مأخوذ من الجهد ، بضم الجيم وفتحها .

واصطلاحاً: هو استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية .

والمراد باستفراغ الجهد أن يبذل المجتهد وسعه على وجه يحس معه من نفسه أنه عاجز عن المزيد فيه .

ولذلك لا يعتبر المقصر في الاجتهاد مجتهداً في الاصطلاح، لأنه لم يبذل وسعه .

وقولنا : الأحكام الشرعية ، قيد تخرج به الأحكام العقلية ، واللغوية .

وأما المجتهد: فهو الفقيه المستفرغ لوسعه في تحصيل الحكم الشرعي .

ولا يكون المرء فقيهاً مجتهداً بمجرد الدعوى، أو التشهي والهوى، وانما يجب أن تتوفر فيه شروط لا بد منها ليصل الى درجة الاجتهاد، بها يتميز المفتي من المستفتي، والمجتهد من المقلد .

صفات المجتهد وشروطه: [286]

١ ـ البلوغ والعقل:

فيشترط في المجتهد الذي يفتي في دين الله أن يكون بالغاً عاقلاً، لأن الصبي وان بلغ رتبة الاجتهاد، وتيسر عليه ادراك الأحكام، الا أنه لا ثقة بنظره، فلا بد من البلوغ ليعتمد قوله.

كما أن المجنون لا يعتد باجتهاده أيضاً، لأنه ليس له تمييز يهتدي به الى الصواب.

٢ ـ العدالة:

فلا يجوز أن يكون المفتي فاسقاً، لأن الفاسق وان أدرك الأحكام، وعرف طرق الاستنباط الا أنه لا يعتد بقوله ـ كالصبي ـ لفسقه.

٣ ـ فقه النفس:

وهو الذي صار الفقه سجية ملازمة له، وملكة قائمة به، يستطيع بواسطتها استنباط الأحكام وادراكها.

قال امام الحرمين: وهو ـ أي فقه النفس ـ رأس مال المجتهد، ولا يتأتى كسبه، فان جبل المجتهد على ذلك، فهو المراد، والا فلا يتأتى تحصيله بحفظ الكتب.

٤ ـ العلم بالقرآن:

يشترط في المجتهد أن يكون عالماً بكتاب الله تعالى، لأنه المصدر التشريعي الأول الذي تستند اليه جميع المصادر الأخرى، مع أنه أصل الأحكام، وأساس معرفة الحلال والحرام.

ولا يكفي المجتهد أن يعرف من القرآن لغته ومعناه الاجمالي فقط، بل

---

(٢٨٦) جمع الجوامع: ٢/٣٨٢، نهاية السول: ٣/١٩٩، المحصول: ٦/٣٠، الأحكام: ٤/٢١٨.

يجب عليه أن يحصل لنفسه علماً حقيقياً به، يستطيع بواسطته أن يتصور ويتذكر الآيات التي تستنبط منها الأحكام.

وليس مرادنا أن يحفظ هذه الآيات، بل المراد أن يكون عارفاً بمواقعها ليرجع اليها عند الحاجة لها.

وهي كما قال الغزالي وابن العربي حوالي خمسمائة آية، وهذا الكلام منهما انما يصح اذا كان المراد به الآيات التي تدل على الأحكام دلالة صريحة.

والا فالآيات التي تستنبط منها الأحكام أكثر من ذلك بكثير، بل ان العالم بالكتاب، المتفرس فيه يستطيع أن يستنبط الأحكام من الأخبار والقصص، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

ومن نظر في كتب المتبحرين في التفسير وقع في هذا المجال على العجب العجاب.

ومن جملة ما يجب ان يعرفه من كتاب الله.

أ ـ **الناسخ والمنسوخ**: فيجب عليه أن يعرف الآيات المنسوخة حتى لا يعمل بها، والآيات الناسخة ليستنبط الأحكام منها.

ب ـ **العام والخاص**: كما يجب عليه أن يعرف الآيات العامة، والآيات الخاصة، والعامة التي دخلها الخصوص، والعامة المراد بها الخصوص، ليحمل العام على الخاص بالشروط التي ذكرناها.

جـ ـ **المطلق والمقيد**: ويجب عليه أن يعرف الآيات المطلقة والمقيدة. ليتمكن من حمل المطلق على المقيد، عند قيام دواعيه، أو يبقى كلا منهما على ما هو عليه عند عدم الدواعي.

د ـ **أسباب النزول**: ويجب معرفة أسباب نزول القرآن، لأن بها يتضح المراد من الآية، ويفهم المقصود من الخطاب، ويقطع بدخول صورة السبب في الحكم ويمتنع تخصيصها.

٥ ـ العلم بالسنة:

ويجب على المجتهد أن يعرف من السنة مثل ما عرف من القرآن، مما

ذكرناه في الفقرة السابقة، من عدم اشتراط حفظها، بل الواجب معرفة مواقعها ليرجع اليها، ويكفي الانسان في عصرنا أن يرجع الى الأئمة المشهورين في هذا الفن، والى مصنفاتهم فيه، ولا سيما أن الرواية قد انقطعت أو كادت.

فيرجع الانسان الى الأمهات الست، وهي: البخاري، ومسلم، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجة، وغير ذلك من السنن، والجوامع، والمصنفات، والمسانيد، كسنن البيهقي، والدارمي، والدارقطني، ومسند الامام أحمد، وغيرها مما لا داعي للاطالة بتعداده.

ولا يكفي الانسان أبدا أن يقتصر على سنن أبي داود، أو الصحيحين، أو الصحاح الست، لأن هذه الكتب وان جمعت كثيراً من أحاديث الأحكام، الا أنها لم تستوعبها، وكم وكم من الأحاديث التي تذكر فيها الأحكام لم تتعرض لها هذه الصحاح.

ولذلك كان لا بد لمن يريد أن ينصب نفسه مجتهداً مطلقاً أن يكون عارفاً بكل السنن، لاحتمال أن يوجد في بعضها ما لا يوجد في بعضها الآخر.

وليس المراد كما ذكرت أن يحفظها، وانما المراد أن يكون مشرفاً عليها، مضطلعاً على ما فيها.

والا فلكل مقام مقال، ولكل فن رجال، ومن بطأت به همته، لا يسرع به جهله، ولا يرحمه حمقه.

ورحم الله امرأ عرف قدره فوقف عنده.

ولقد وددت أن أسهب في هذا الموضوع، لولا أن المقام مقام ايجاز.

ومما يجب أن يعرفه في السنة زيادة عما عرفه في القرآن.

أ ـ **الصحيح والضعيف:** فيجب عليه أن يعرف الحديث الصحيح من الضعيف، ليقدم الأول على الثاني، ولينزل كل حديث منزلته.

ب ـ **التاريخ والرجال:** كما يجب عليه أن يعرف ما تمس اليه الحاجة

من علم التاريخ، وأحوال الرجال والرواة، ليتوصل به الى معرفة الصحيح من الضعيف، والمقبول من المردود.

جـ- **أسباب الجرح والتعديل**: فيجب عليه أن يعرف أسباب الجرح، وأنواعه، ومتى يقدم على التعديل، وغير ذلك من الضوابط الضرورية لمعرفة الصحيح من السقيم، والمقبول من المردود.

٦ - معرفة مسائل الاجماع:

يجب على المجتهد أن يكون عارفاً بمسائل الاجماع، حتى لا يفتي بخلافها، فيكون خارقاً للاجماع، معرضاً عن سبيل المؤمنين.

فلا يفتي الا بشيء يوافق قول بعض الأئمة المجتهدين، أو يغلب على ظنه أن ما يفتي به واقعة جديدة لم يتعرض لها المجمعون، ولم يخوضوا فيها، ليسلم من معارضة الاجماع والخروج عليه.

٧ - معرفة أصول الفقه:

فيجب عليه أن يكون عارفاً بأصول الفقه، لأنه أساس الاجتهاد ودعامته، ولولاه لما تمكن العلماء من نصب الأدلة على مدلولاتها، ولما تمكنوا من استنباط الأحكام منها.

وانما يجب معرفته ليقدم المجتهد ما يقضى له بتقديم، ويؤخر ما يقضى عليه بالتأخير، ولا سيما عند التعارض.

ويجب أن يولي مباحث الألفاظ ودلالتها عناية خاصة.

كما يجب عليه أن يتقن مباحث القياس، ويعرف شرائطه المعتبرة، وشرائط العلة الصحيحة، ومسالكها، وقوادحها، ليسلم قياسه، وتصح أحكامه.

٨ - معرفة اللغة العربية:

فيجب على المجتهد أن يكون عارفا بلسان العرب، نحوا، وصرفا، وبلاغة.

وذلك لأن ألفاظ الشرع جاءت بلغة العرب، وما كان كذلك لا يفهم الا بقواعد اللغة العربية، من النحو، والصرف، والبلاغة، فلا يفهم كتاب الله، ولا سنة رسول الله - ﷺ - من لم يعرف قواعد اللغة.

ومن زعم أنه مجتهد، وهو بهذه اللغة جاهل، فانه زعم بهتانا وافكا.

ولن يكون الجاهل بالعربية مجتهدا الا اذا ولج الجمل في سم الخياط.

ولا يشترط في معرفة العربية أن يكون الانسان متبحرا بها، وانما يكفيه منها ما يحتاج اليه في الاجتهاد والاستنباط.

وكما قال ابن السبكي: ذو الدرجة الوسطى لغة وعربية.

مالا يشترط في المجتهد:[287]

ولا يشترط في المجتهد أن يكون عارفا بعلم الكلام، ولا الفروع الفقهية، لانها ثمرة الاجتهاد، كما لا تشترط فيه الذكورة، ولا الحرية.

وشرط الامام الرازي أن يكون عالما بالدليل العقلي، كاستصحاب البراءة الأصلية، فلا ينتقل عنها الا بالدليل الناقل.

كلام الشافعي في المجتهد:

« وفي ختام الكلام على صفات المفتي، يجدر بنا أن نزين الموضوع بما قاله إمام الأصوليين في الدنيا، الإمام الشافعي رضي الله عنه في كتابه « الرسالة » و « ابطال الاستحسان » من كتاب « الأم » قال:

ولا يقيس الا من جمع الآلة التي له القياس بها، وهي العلم بأحكام كتاب الله، فرضه، وأدبه، وناسخه، ومنسوخه، وعامه، وخاصه، وارشاده.

ويستدل على ما احتمل التأويل منه بسنن رسول الله، فاذا لم يجد سنة فباجماع المسلمين، فان لم يكن اجماع فبالقياس.

---

(٢٨٧) جمع الجوامع: ٢/٣٨٤، نهاية السول: ٣/٢٠١.

ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالما بما مضى قبله من السنن، وأقاويل السلف، واجماع الناس، واختلافهم، ولسان العرب.

ولا يكون له أن يقيس حتى يكون صحيح العقل، وحتى يفرق بين المشتبه، ولا يعجل بالقول به، دون التثبت.

ولا يمتنع من الاستماع ممن خالفه، لأنه قد يتنبه بالاستماع لترك الغفلة، ويزداد به تثبيتا فيما اعتقد من الصواب.

وعليه في ذلك بلوغ غاية جهده، والانصاف من نفسه، حتى يعرف من أين قال ما يقول، وترك ما يترك».

الطريق الواجب اتباعه في الاجتهاد:

قد عرفنا في الفقرات السابقة أوصاف المجتهد، ومن يجوز له الاجتهاد والفتوى، وبقي علينا أن نعرف أن المجتهد لا يجوز له أن يهجم على الفتوى الا بعد أن ينظر ما يجب عليه النظر فيه من الأمور الآتية:

١ - النظر في نصوص الكتاب الكريم، فان وجد نصا فهو المراد والا، ففي نصوص الأخبار المتواترة، والا ففي نصوص أخبار الآحاد.

٢ - فان عجز عن العثور على نص انتقل الى الظاهر، فينظر في ظواهر الكتاب، فان وجد فيها ظاهرا عمل به وافتى بمقتضاه، والا انتقل الى ظواهر الاخبار المتواترة، ثم ظواهر الآحاد.

ويجب عليه أن يراعي فيما ينظر من الكتاب والسنة ما ذكرناه من الناسخ والمنسوخ، والعام والخاص وغير ذلك من الأمور.

٣ - فان لم يجد في الكتاب والسنة القولية، ثم الفعلية، ثم التقريرية، انتقل الى الاجماع، فان وجد المجتهدين قد أجمعوا على حكم نصوا عليه اكتفى به وعدل عن الاجتهاد.

٤ - فان لم يجد اجماعا انتقل الى القياس والاجتهاد، ويجب عليه أن يراعي فيه ما يرجح به القياس على قياس آخر، وما ترجح به علة على علة

أخرى، ليعمل بالراجح من الأقيسة والعلل دون المرجوح على ما قدمناه في مباحث الترجيح.

مجتهد المذهب:[288]

ومرتبته دون مرتبة المجتهد المطلق.

وهو الذي يتمكن من تخريج الوجوه التي يبديها على نصوص امامه، كان يقيس ما سكت عنه الامام على ما نص عليه، لوجود معنى ما نص عليه فيما سكت عنه، بدخوله تحت عمومه، أو اندراجه تحت قاعدة عامة من قواعده.

وقد يقوم مجتهد المذهب باستنباط الأحكام الشرعية مباشرة من نصوص الشرع، متقيدا بقواعد امامه الأصولية، وملتزما لها، وتسمى اقواله بالوجوه.

ومن أصحاب الوجوه في مذهبنا.

الامام الأنماطي، عثمان بن سعيد المتوفى عام ٢٨٨ هـ.
الامام ابن سريج، أحمد بن عمر المتوفى عام ٣٠٦ هـ.
الامام الاصطخري، أبو سعيد الحسن بن أحمد المتوفى عام ٣٢٨ هـ.
الامام ابن القاص، أحمد بن أحمد بن أحمد، المتوفى عام ٣٣٥ هـ.
الامام ابن أبي هريرة، أبو علي، الحسن بن الحسين، المتوفى عام ٣٤٥ هـ
الامام أبو الطيب بن سلمة المتوفي عام ٣٠٨ هـ.

مجتهد الفتيا:[289]

ومرتبته دون مرتبة مجتهد المذهب.

وهو المتبحر في مذهب امامه، المتمكن من ترجيح اقوال امامه بعضها على بعض، كما انه متمكن من ترجيح وجوه الأصحاب بعضها على بعض.

---

(٢٨٨) جمع الجوامع: ٢/٣٨٥.
(٢٨٩) جمع الجوامع: ٢/٣٨٥.

وقد يكون له اجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، شأنه شأن أصحاب الوجوه من مجتهدي المذاهب.

وذلك كالامام أبي القاسم الرافعي المتوفي عام ٦٢٤ هـ.

والامام أبي زكريا يحي بن شرف النووي المتوفي عام ٦٧٦ هـ.

تجزئة الاجتهاد: (٢٩٠)

والمراد به أن يحصل لبعض العلماء قوة الاجتهاد في بعض أبواب العلم، بأن يعرف أدلتها، ويتمكن من النظر فيها وتقريرها، دون أدلة غيرها.

فهل يجوز لهذا العالم أن يجتهد في الباب الذي تمكن من أدلته؟ وان كان لا يتمكن من الاجتهاد في غيره؟ أم أنه لا بد له ليصح اجتهاده في باب من الأبواب أن يكون قادرا على الاجتهاد المطلق؟

ذهب الأكثرون من العلماء، وهو الصحيح المختار، الى أنه يجوز له أن يجتهد في هذا الباب الذي عرف أدلته، وأتقنها، وتمكن من النظر فيها.

كما لو أتقن الانسان أبواب الفرائض، أو النكاح، أو الحج مثلا.

وأما من أتقن مسألة واحدة، وليس بابا من العلم، فهذا لا يجوز له الاجتهاد فيها على ما قاله الزركشي، وجعله خارجا عن محل النزاع.

والظاهر أنهم منعوه في المسألة الواحدة، لأن مسائل الباب الواحد مترابطة بعضها ببعض، ولا يكون بامكان المرء أن يفرد مسألة واحدة عن نظائرها وأشباهها في ذلك الباب والله أعلم.

اجتهاد النبي - ﷺ -: (٢٩١)

اتفق العلماء على جواز الاجتهاد للأنبياء فيما يتعلق بمصالح الدنيا، وأمور الحرب، ونحوها، وذلك كما ثبت عنه - ﷺ - من ارادته أن

---

(٢٩٠) جمع الجوامع: ٣٨٦/٢.

(٢٩١) جمع الجوامع: ٣٨٦/٢، المحصول: ٩/٦، نهاية السول: ١٩٢/٣، الأحكام: ٢٢٢/٤.

يصالح غطفان على ثمار المدينة، كذلك ما عزم عليه من ترك تلقيح ثمار المدينة، ونزوله دون الماء في غزوة بدر، وغير ذلك، مما لا شك فيه ولا خلاف.

ثم اختلفوا في جواز الاجتهاد له عليه الصلاة والسلام في الفروع، فيما لا نص فيه.

والصحيح المختار جواز الاجتهاد له ووقوعه.

قال الله تعالى: ﴿وشاورهم في الأمر﴾ والمشاورة انما تكون فيما يحكم فيه بالاجتهاد، لا بالنص، لأن ما سبيله النص لا اجتهاد فيه ولا مشاورة.

وقال تعالى: ﴿ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض﴾ وذلك في شأن أسارى غزوة بدر، وكان رسول الله - ﷺ - قد قضى فيهم بالفداء، خلافا لعمر الذي أشار بقتلهم، ولذلك قال رسول الله - ﷺ -: «لو نزل من السماء الى الأرض عذاب، لما نجا منه الا عمر»، وهذا دليل على أن الأمر كان من رسول الله - ﷺ - بالاجتهاد لا الوحي.

وقال تعالى: ﴿عفا الله عنك لم أذنت لهم﴾ وهذا عتاب على الاذن لمن ظهر منه النفاق في التخلف عن غزوة تبوك، ولا يكون العتاب الا فيما هو ناتج عن الاجتهاد، لا عن النص والوحي.

وبناء على جواز اجتهاده عليه الصلاة والسلام ووقوعه، فالصحيح الذي ندين به الله أن اجتهاده لا يخطىء، تنزيها لمنصب النبوة، فان القول بجواز الخطأ عليه غض من منصب النبوة، يتجافى عنه لسان المؤمن.

واما ما ورد من الآيات مما ظاهره الخطأ، فقد خرجها العلماء على وجوه لا يتسع لها المقام، ويمكن الرجوع اليها في مظانها من كتب العلم.

الاجتهاد في عصره عليه الصلاة والسلام:(٢٩٢)

وكما اختلفوا في جواز الاجتهاد له عليه الصلاة والسلام، اختلفوا في

---

(٢٩٢) المحصول: ٢٥/٦، نهاية السول: ١٩٦/٣، الأحكام: ٢٣٥/٤، جمع الجوامع: ٣٨٧/٢.

جواز الاجتهاد في زمانه لأمته - ﷺ -، بناء على أن المعاصر له قادر على معرفة الحكم يقينا بسؤاله رسول الله، وفي هذه الحالة لا حاجة الى الاجتهاد الذي لا يفيد غير الظن.

والصحيح أن الاجتهاد جائز لأمته في عصره - ﷺ -، والقدرة على اليقين لا تمنع من العمل بالظن، كما كان عليه الصلاة والسلام يرسل رسله الى الأمصار آحادا، فيعمل الناس بمقتضى أخبارهم المفيدة للظن مع القدرة على اليقين بسؤال رسول الله - ﷺ -.

ولقد تعبد الله الأمة بالظن اجماعاً.

والصحيح بناء على جواز الاجتهاد في حضرته أن الاجتهاد قد وقع للقريب منه والبعيد عنه على السواء.

كما في حديث معاذ حين بعثه - ﷺ - الى اليمن وأقره على الاجتهاد، وكما حدث في تحكيم سعد بن معاذ في بني قريظة، فقضى بأن تقتل مقاتلتهم، وتسبى ذريتهم، فقال له رسول الله - ﷺ -: «لقد حكمت فيهم بحكم الله»، كما رواه البخاري ومسلم، وفي هذا أدل الدليل على جواز الاجتهاد للقريب والبعيد، لأنه اذا وقع قطعاً في حالة القرب كما في تحكيم سعد، ففي حالة البعد من باب أولى كما في قصة معاذ.

الفصل الثاني

في

أحكام الاجتهاد

١ ـ الاجتهاد في العقليات:[٢٩٣]

والمراد بالعقليات ما لا يتوقف على السمع، كحدوث العالم، وثبوت الباري، وصفاته، وبعثة الرسل، مما هو من قواعد العقائد.

وهذه لا خلاف بين العلماء في أن المصيب فيها واحد، ولا عبرة بما يروى عن العنبري في هذه المسألة، والشرع لا يخضع لأقوال البشر، فهو حاكم، وليس محكوماً عليه.

فمن جحد شيئاً من هذه الأمور كان كافراً قطعاً، خارجاً من ملة الاسلام.

سواء اجتهد أم لم يجتهد، فالاجتهاد لا يغير الحقائق، ولو كان كل مجتهد مصيباً في العقليات، لبطلت الرسالات، وكذب الرسل والانبياء، ولكان اليهود، والنصارى، والمجوس على حق، وفي هذا تكذيب صريح لكتاب الله وسنة رسول الله، وابطال للدين، وهدم لأسه و قاعدته.

قال الله تعالى: ﴿قل هل ننبئكم بالأخسرين أعمالاً، الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا، وهم يحسبون انهم يحسنون صنعاً﴾.

---

(٢٩٣) المستصفى: ٣٥٩/٢، التبصرة: ٤٠١، الأحكام: ٢٣٩/٤، المنتهى: ١٦٣، المحصول: ٤١/٦، الإبهاج ونهاية السول: ١٨٩/٣، فواتح الرحموت: ٤٠١/٢، جمع الجوامع: ٣٨٨/٢.

وقال: ﴿فريقاً هدى، وفريقا حق عليهم الضلالة، انهم اتخذوا الشياطين ولياء من دون الله ويحسبون انهم مهتدون﴾ .

وقال :﴿ذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم أرداكم﴾ .

٢ - الاجتهاد في الشرعيات القطعية:

وهي الأمور الشرعية، التي قام عليها الدليل القاطع، وأصبحت معلومة من الدين بالضرورة، بحيث لا تخفى على انسان، كالصلوات الخمس، والصيام، والحج، والزكاة، والزنا، وغير ذلك مما هو معلوم من الدين بالضرورة.

وهذه أيضاً لا خلاف في أنها غير خاضعة للاجتهاد، على معنى أن الحق فيها واحد، والمصيب واحد، لا تتغير بالاجتهاد، فمن اجتهد فأصابها، فهو على الحق، ومن اجتهد فأخطأها، فهو كافر، لأنه لم يصادف الحق قطعاً.

٣ - الاجتهاد في الشرعيات الظنية:[٢٩٤]

وهي المسائل التي لم يقم عليها دليل قاطع، ولا هي معلومة من الدين بالضرورة.

وقد اختلف فيها الأصوليون خلافاً واسعاً.

فقيل: كل مجتهد مصيب، وقيل غير ذلك.

والحق الصحيح الذي ندين الله به، هو ما ذهب اليه الجمهور، من أن المصيب فيها واحد، وأن ما سواه مخطىء.

وهو الذي ذهب اليه الأئمة الأربعة أبو حنيفة، ومالك، والشافعي وأحمد.

---

(٢٩٤) جمع الجوامع: ٣٨٩/٢، الأحكام: ٢٤٦/٤، المحصول: ٤٧/٦.

والصحيح أن لله تعالى في الواقعة حكماً قبل اجتهاد المجتهدين.

وأن على هذا الحكم أمارة ودليلاً، كلف المجتهد باصابته.

فإن اجتهد المجتهد، واصاب حكم الله في الواقعة، فله أجران.

وإن اجتهد وأخطأ، فليس بآثم، بل هو مأجور بأجر واحد.

روى البخاري، ومسلم، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجة أن رسول الله - ﷺ - قال: «إذا اجتهد الحاكم واصاب فله أجران، وإذا اجتهد وأخطأ، فله أجر واحد».

٤ - شرط الثواب في الاجتهاد:(٢٩٥)

ذكرنا أن المجتهد إذا أصاب فله أجران، وإذا أخطأ فله أجر واحد، وليس هذا على اطلاقه، بل يشترط أن يبذل المجتهد وسعه، فإن قصر في الاجتهاد، فأخطأ، فإنه آثم بالاجماع، لأن الخطأ ناتج عن تقصيره، لا عن الخفاء في الحكم.

ومن هذا القبيل، بل من باب أولى اجتهاد من ليس بأهل للاجتهاد، كما هو حاصل اليوم من كثير من المتفيهقين، فإن الانسان إذا لم يكن أهلاً للاجتهاد، كان آثماً في اجتهاده ولو أصاب حكم الله، لأنه إن أصابه فإنما يكون قد أصابه مصادفة، بالجرأة على شرع الله.

وهذا مصداق قول رسول الله - ﷺ -: «حتى إذا لم يبق عالماً اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا، فأفتوا بغير علم، فضلوا، واضلوا».

٥ - تغير الاجتهاد ونقضه:(٢٩٦)

إذا اجتهد المجتهد في مسألة، ثم تغير اجتهاده فيها بعد مدة، فهل يجوز

---

(٢٩٥) جمع الجوامع: ٢/٣٩٠.

(٢٩٦) جمع الجوامع: ٢/٣٩١، المحصول: ٣/٩٠، الأحكام: ٤/٢٧٣، نهاية السول: ٣/٢٠٩.

له أن يعمل باجتهاده الثاني، وهل ينتقض اجتهاده الأول، وما هو موقف من قلده، أو عمل بمقتضى ما حكم به إذا كان المجتهد حاكماً؟ صور كثيرة متعددة، تختلف باختلاف حالة الاجتهاد الأول والثاني، وهي:

أ ـ اجتهاد الحاكم ونقضه:

إذا اجتهد الحاكم في واقعة ما، وحكم بها، ثم تغير اجتهاده بعد ذلك، وبان له أن اجتهاده الأول خطأ، أو جاء حاكم آخر بعده، وحكم بنقيض حكمه.

فإنه في كلا الحالين لا يجوز نقض ما حكم به في الاجتهاد الأول، ما دامت المسألة في مظنة الاجتهاد.

سواء أكان هو الذي تغير اجتهاده، أم الحاكم الجديد الذي جاء بعده.

وإنما منعنا نقض الاجتهاد الأول، لمصلحة الحكم، لأننا لو فتحنا هذا الباب، ونقضنا الحكم الأول، لا نأمن أن يأتي حاكم ثالث فيخالف في الاجتهاد، أو يتغير اجتهاد الحاكم نفسه ثانية، وهذا سيؤدي إلى نقض ما نقضنا به، وهذا ممتنع، لأنه قد يجرنا إلى ما لا نهاية له من التناقضات، ويؤدي إلى اضطراب أحوال القضاء، وعدم استقرار الحقوق، ونزع الثقة من الحكام والقضاة.

ونحن إنما منعنا نقض الاجتهاد بالاجتهاد، ما دام الاجتهاد في المسائل المظنونة، فأما إذا تغير الاجتهاد بقاطع، وبان لنا خطأ الاجتهاد الأول قطعاً، فانا في هذه الحالة ننقض الاجتهاد الأول، وفي هذه الحالة لا يكون نقض اجتهاد باجتهاد، وإنما هو نقض اجتهاد بقاطع، أبان لنا خطأ الاجتهاد الأول، ولا عبرة بالظن البين خطأه، والقواطع هي:

١ ـ مخالفة نص.
٢ ـ مخالفة اجماع صحيح صريح.
٣ ـ مخالفة قياس جلي.
٤ ـ مخالفة ظاهر جلي.

كما أننا ننقض حكم الحاكم في الحالات التالية :

١ ـ إذا كان مجتهداً، إلا أنه لم يعمل باجتهاده، وإنما قلد غيره في الواقعة التي حكم فيها، وذلك لأنه لا يجوز للمجتهد أن يقلد مجتهداً .

٢ ـ إذا كان الحاكم مقلداً لإمام معين كالشافعي مثلاً، إلا أنه حكم بخلاف نصوصه في المسألة، دون أن يقلد الشافعي أو غيره من الأئمة، وإنما نقضنا حكمه هنا، لأنه استقل برأيه، مع أنه لا يجوز له الاستقلال فيه، لعدم بلوغه رتبة الاجتهاد .

٣ ـ إذا حكم بخلاف نص امامه الذي يقلده مقلداً غيره من الأئمة، في المسائل التي لا يجوز الانتقال بالتقليد فيها، وسيأتي في الباب الثاني إن شاء الله .

ب ـ الاجتهاد في حق النفس وتغيره:

ما ذكرناه في الفقرة السابقة إنما هو اجتهاد الحاكم بالنسبة للآخرين، وما معنا الآن في اجتهاد المجتهد من أجل أن يعمل هو، أي في حق نفسه .

فإذا اجتهد في مسألة، وأداه اجتهاده فيها إلى حكم ما، كأن كان اجتهاده أنه يجوز النكاح من غير ولي، فنكح امرأة بناء على هذا الاجتهاد، بدون وليها، ثم تغير اجتهاده، وصار يعتقد أنه لا يجوز النكاح بغير ولي بناء على الاجتهاد الجديد، وفي هذه الحالة تحرم عليه المرأة، ويلزمه مفارقتها، وإلا كان مستديما لحل الاستمتاع بما يعتقد تحريمه .

وما ذكرناه في حق المجتهد يطبق على مقلده، فيجب عليه ما يجب على المجتهد .

وبناء على ذلك، إذا اجتهد المجتهد في مسألة، وأفتى بها مقلده، ثم تغير اجتهاده، يجب عليه أن يخبر مقلده باجتهاده الثاني ليعمل به .

وأما ما ترتب على الاجتهاد الأول بعد العمل به فإنه لا ينقض، بل يبقى على ما هو عليه، حتى لا ينقض اجتهاد باجتهاد.

وكذلك لا يضمن المجتهد ما حدث من المتلفات بسبب اجتهاده الأول، لأنه معذور شرعاً، والمسألة في محل النظر.

وأما إذا تغير اجتهاده بقاطع مما ذكرناه في الفقرة السابقة، فإنه يضمن، لأنه ينسب في هذه الحالة إلى التقصير في عدم البحث عن النصوص وغيرها.

جـ ـ اختلاف الاجتهاد بين مجتهدين:

إذا كان الزوجان، الرجل والمرأة مجتهدين، فقال الرجل لامرأته، أنت بائن من غير نية للطلاق مثلاً، وكان اجتهاده أن هذا اللفظ الذي صدر منه كناية، لا يقع بها الطلاق إلا إذا اقترن بالنية، وبناء على ذلك فهو يعتقد أن نكاحه باق، وكان اجتهادها هي أنه صريح، لا يحتاج إلى نية، وأن الطلاق قد وقع به، فما العمل في هذه الحالة؟

قالوا: للزوج حق طلب الاستمتاع بها، بناء على اجتهاده، وهي لها حق الامتناع منه بناء على اجتهادها.

وفي هذه الحالة يجب عرض المسألة على الحاكم ليحكم بينهما، فما حكم به وجب اتباعه.



البَابُ الثّانِي

في

التقليد

وفيه فصلان:

الفصل الأول: في التقليد وأحكامه.

الفصل الثاني: فيما يجوز فيه التقليد.

الفصل الأول

في

التقليد وأحكامه

التقليد لغة: مأخوذ من القلادة التي يقلد غيره بها فيجعلها في عنقه، وكأن المقلد جعل الحكم الذي قلد فيه المجتهد كالقلادة في عنقه.

واصطلاحاً: أخذ قول الغير من غير معرفة دليله.

فليس منه أخذ قول النبي - ﷺ -، لأن قوله عليه الصلاة والسلام هو الدليل نفسه، ولا يحتاج إلى دليل.

كما أنه ليس منه أخذ القول مع معرفة دليله، لأنه في هذه الحالة يكون اجتهاداً وافق اجتهاداً، بناء على أن معرفة الدليل السالم عن المعارضة بعد البحث عن أحواله، لا يصدر إلا عن مجتهد.

وللتقليد صور وأحكام سنجملها في الفقرات التالية.

١ - من لم يصل رتبة الاجتهاد:(٢٩٧)

إذا لم يصل الانسان إلى رتبة الاجتهاد، سواء أكان عامياً، أم عالماً، إلا أنه ليست عنده الأهلية للاجتهاد، فالجمهور على أنه يلزمه تقليد مجتهد فيما يحدث له من مسائل، لعدم تمكنه من درك الحكم فيها باجتهاده.

قال الله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون﴾.

---

(٢٩٧) التبصرة: ٤١٤، المستصفى: ٣٨٩/٢، المنتهى: ١٦٤، نهاية السول: ٢١٢/٣، جمع الجوامع: ٣٩٣/٢، فواتح الرحموت: ٤٠٢/٢.

ومما لا شك فيه ولا خلاف أن العامة ومن لم يتمكن من الاجتهاد، كان يسأل العلماء المجتهدين في زمن الصحابة والتابعين، وكانوا يتبعونهم في الأحكام الشرعية، والعلماء يبادرون إلى اجابتهم على اسئلتهم، من غير اشارة إلى ذكر الدليل عليها، ولم نجد أحداً من الصحابة أو التابعين أنكر على السائل سؤاله، أو أنكر على العالم فتواه، فكان هذا اجماعاً على جواز اتباع من لم يصل إلى رتبة الاجتهاد والمجتهدين في الاسلام.

٢ ـ تقليد المجتهد مجتهداً.[٢٩٨]

قد عرفنا أنه يجب على العامي وغير المجتهد أن يقلد المجتهد، وهل يجوز للمجتهد أن يقلد غيره من المجتهدين أم لا؟.

والجواب على هذا يحتاج لتفصيل.

وذلك لأن المجتهد، اما أن يكون قد اجتهد في الواقعة، ووصل إلى الحكم الشرعي، أو لا يكون.

فإن كان قد اجتهد فيها، ووصل إلى الحكم الشرعي، فإنه في هذه الحالة لا يجوز له التقليد، لأن المجتهد لا يقلد المجتهد اجاعاً.

وأما إذا كان مجتهداً، ووقعت له واقعة، إلا أنه لم يجتهد فيها بعد، ولم يعرف حكمها، فقد اختلف في جواز تقليده لغيره.

والجمهور على أنه لا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين، لأنه متمكن من الاجتهاد، فلا يجوز له العدول عنه إلى فرع انعدامه، وهو التقليد.

ونحن إنما جوزنا للعامي وغير المجتهد التقليد، لأنه غير قادر على الاجتهاد، ولو قدر عليه، لمنعناه منه.

---

(٢٩٨) التبصرة: ٤٠٣، اللمع: ٧١، المستصفى: ٢/٣٨٤، الأحكام: ٤/٢٧٤، المنتهى: ١٦١، المحصول: ٦/١١٤، الإبهاج ونهاية السول: ٣/١٨٦، جمع الجوامع: ٢/٣٩٤، فواتح الرحموت: ٢/٣٩٢.

وسواء في ذلك أكان يريد تقليد الأعلم أم المساوي، وسواء أكان قاضياً أم غيره، وسواء أضاق الوقت أم اتسع .

٣ ـ تقليد المعروف بالعلم والمجهول:(٢٩٩)

اتفق القائلون بوجوب التقليد للعامي على أنه يجوز له أن يستفتي من عرف بين الناس بالعلم، والاجتهاد، والعدالة، وصار أمره مشهوراً بينهم، بأن كان متنصباً فيهم للفتوى .

واختلفوا فيمن جهل حاله، فلا يعرف هل هو عالم مجتهد، أو جاهل .

والجمهور على امتناع استفتائه في هذه الحالة، لأنه لا يؤمن أن يكون جاهلاً، بل هو الغالب من حال المجهول، إذ لو كان عالماً لشاع أمره بين الناس وذاع .

ولذلك لا يجوز استفتاؤه إلا بعد التأكد من حاله، فإن عرف عالماً استفتى، وإلا فلا .

٤ ـ تقليد المفضول مع وجود الفاضل:(٣٠٠)

إذا وجد في عصر واحد عدد من المجتهدين والمفتين، وكانوا على درجة واحدة من العلم، والورع، والعدالة، فلا خلاف في جواز استفتاء أي واحد منهم، لعدم رجحان واحد منهم على الآخر .

وأما إذا تفاوتوا في العلم، والورع، وغير ذلك من صفات الكمال، فإنه في هذه الحالة يختار الأكمل، ويسأله، ويعمل بفتواه .

وإذا كان أحدهم أكثر علماً، والآخر أكثر ورعاً وتقوى، قدم الأعلم، لأن مدار الفتوى على العلم، لا على الورع، على أن الفرض استواؤهم في العدالة والدين والثقة، وفي هذه الحالة لا اثر لزيادة الورع مع قلة العلم .

وهل يجوز للمستفتي أن يستفتي المفضول منهم مع وجود الفاضل، أم لا، بل يجب عليه البحث والتنقيب حتى يعرف الأعلم ويقلده؟

---

(٢٩٩) المحصول: ٦/١١٢، الأحكام: ٤/٣١١.

(٣٠٠) جمع الجوامع: ٢/٣٩٥.

الصحيح أنه يجوز له أن يقلد المفضول مع وجود الفاضل إذا كان قد اعتقد فيه الأفضلية أو المساواة لغيره، بغلبة ظنه في ذلك، ولا يلزمه البحث عن أحوال المجتهدين.

ولم يزل العامة سلفاً وخلفاً يستفتون الأئمة مع تفاوت مراتبهم في العلم دون نكير عليهم من قبل أحد من العلماء.

٥ - تقليد الميت:(٣٠١)

قال الامام الشافعي - رضي الله عنه -: المذاهب لا تموت بموت أصحابها.

والصحيح الذي عليه الجمهور أنه يجوز للحي أن يقلد الميت بفتواه، ما دامت الفتوى معروفة ومنقولة ومدونة، وهذا ما عليه المسلمون في مختلف الأعصار والأمصار.

٦ - ترك العامي العمل بما افتى به:(٣٠٢)

إذا استفتى عامي مجتهداً في حكم واقعة، وافتاه بحكمها، فأما أن يكون هذا المستفتي قد عمل بمقتضى الفتوى، وأما أنه لم يعمل.

فإن كان قد عرفها إلا أنه لم يعمل بمقتضاها، فإنه يجوز له أن يتركها، ويسأل مجتهداً آخر عنها، ويجوز له أن ينتقل إلى قول المجتهد الآخر.

وأما إذا كان قد عمل بمقتضى الفتوى الأولى، فإنه يمتنع عليه في هذه الحالة أن يرجع عنها، ويعمل بغيرها، حتى لا يكون قد عمل في مسألة واحدة بحكمين متناقضين.

٧ - التزام مذهب معين:(٣٠٣)

الصحيح الذي عليه الجمهور أنه يجب على من لم يبلغ رتبة الاجتهاد أن

---

(٣٠١) جمع الجوامع: ٣٩٦/٢، نهاية السول: ٢١١/٣.

(٣٠٢) جمع الجوامع: ٣٩٩/٢، المحصول: ١١٥/٦، الأحكام: ٣١٨/٤، نهاية السول: ٢١٨/٣.

(٣٠٣) جمع الجوامع: ٤٠٠/٢، الأحكام: ٣٠٦/٢.

يلتزم مذهباً معيناً من المذاهب المعروفة، المضبوطة، المنقولة بالتواتر، وذلك من أجل أن تنضبط أعماله، وتحكم تصرفاته، بما يأمن معه من الخبط والاضطراب والزلل.

ويجوز له مع هذا أن يترك مذهبه إلى غيره من المذاهب المعتبرة ان رجح عنده.

كما أنه يجوز له أن يترك مذهبه في بعض المسائل التي رجحت عنده من مذهب غيره إن كان من أهل النظر، بناء على جواز تجزيء الاجتهاد، كما مر معنا، على أن لا يكون قد عمل بالجزئية كما مر معنا في الفقرة السابقة، وعلى أن لا يتتبع الرخص كما سنذكره في الفصل الثاني إن شاء الله.

وكما يجب علينا أن نفهم جميعاً أننا لا نريد بهذا أن نمنع الناس من الاجتهاد، بل اننا نحث كل انسان على طلب العلم، والتبوغ فيه، من أجل أن يصل الانسان إلى درجة الاجتهاد فيجتهد.

فالاجتهاد أمنية يتمناها كل مسلم عاقل، إلا اننا ماذا نعمل وقد كلت الهمم، وعجزت العقول، وسيطر الجهل، وقل العلم.

إننا لا نجد بدا من التقليد لمن لم يصر إلى تلك الدرجة العلمية النفيسة التي يتمناها كل انسان.

لأننا لو فتحنا باب الاجتهاد لمن لم يصل إلى درجته لصار الأمر إلى الفساد والفوضى، ولأدى إلى تدمير الاسلام، كما نجد ظواهره في كثير من الجهلة المعاصرين، الذين أتوا باجتهاداتهم المزعومة بما لم ينزل به الله من سلطان.

٨ ـ تناقض الفتوى أمام العامي:[(٣٠٤)]

قد ذكرنا أنه يجوز للمستفتي إذا سأل عن واقعة ولم يعمل بها أن يسأل مجتهد آخر عنها.

---

(٣٠٤) الأحكام: ٤/٣١٦.

فإذا تناقض الجوابان نفياً واثباتاً، ففي هذه الحالة يجب على المستفتي أن يتبع الأعلم والأورع منهما .

فإن استويا في العلم والفضل وكان أحدهما أورع، اتبعه، فإن استويا فيه، وفي كل مزية بحيث لم يستطع ترجيح أحدهما على الآخر، فقيل: يتبع الأشد، وقيل: يتبع ما تطمئن اليه نفسه، وقيل: يتخير .

ولم يرتض امام الحرمين واحداً من هذه الثلاثة، وإن كان قد جعل أقربها إلى الصواب التخيير، وقد أطال في هذا البحث بما لا يحتمله هذا المختصر .

٩ - سؤال العامي عن الدليل: (٣٠٥)

عرفنا من تعريف التقليد أنه أخذ قول الغير من غير دليل، وبناء على ذلك فيجوز للمقلد أن يعمل بمقتضى فتوى العالم، وإن لم يعرف دليلها، لأن الله أمره بسؤاله .

إلا أنه لا مانع من أن يسأل العامي عن الدليل ليعرفه، فتكون معرفته أدعى لقبول الحكم الشرعي، وتصير عنده طمأنينة تبعد عنه التفكير بأن هذه الفتاوى إنما هي من تعنت العلماء

كما أنه يستحب للمفتي أن يبين له الدليل، ووجه الدلالة إن لم يكن فيها دقة وخفاء .

١٠- تكرر الواقعة التي أفتى بها المفتي: (٣٠٦)

إذا استفتى العامي عالماً في مسألة، فأفتاه بها، ثم حدث مثل تلك الواقعة مرة ثانية، فهل يجب على المجتهد أن يكرر نظره، ويجتهد فيها من جديد أم لا؟ بل يجيب بما أجاب به أول مرة؟ في الجواب تفصيل .

---

(٣٠٥) جمع الجوامع: ٢/٣٩٧.

(٣٠٦) المحصول: ٦/٩٥، نهاية السول: ٣/٢١٧، الأحكام: ٤/٣١٢، جمع الجوامع: ٢/٣٩٤.

وذلك أنه إذا لم يتجدد للمجتهد ما يقتضي منه تجديد النظر، من حدوث دليل، أو اضطلاع على أمر خفي، وكان ذاكراً للدليل الأول، فإنه في هذه الحالة ليس بحاجة إلى تجديد الاجتهاد.

وإن حدث له ما يقتضي تجديد الاجتهاد، أو كان ناسياً للدليل الذي أفتى به أول مرة وجب عليه أن يكرر النظر والاجتهاد.

١١ـ الافتاء بمذاهب المجتهدين:[٣٠٧]

إذا لم يصل الانسان إلى درجة الاجتهاد، إلا أنه كان عالماً بمذهب من المذاهب الفقهية المعتبرة المدونة، مطلعاً عليه، متبحراً فيه، قادراً على التفريع على قواعده، متمكناً من الفرق بين المتشابهات والجمع بين المتناظرات، فإنه يجوز له والحالة هذه أن يفتي بمقتضى مذهب الامام الذي أتقن مذهبه.

وإن لم يكن كذلك فلا تجوز له الفتوى فيه.

وهذا ما عليه جماهير المسلمين سلفاً وخلفاً، ولا سيما بعد أن ثبتت المذاهب الفقهية، ودونت، وعرفت مصادرها ومواردها.

الإمام المحمدي
محمد بن إبراهيم الشافعي المحمدي
المولود سنة ١٤٠٣ هجري.
جرجاز.

---

(٣٠٧) الأحكام: ٣١٥/٤، المحصول: ٩٧/٦، نهاية السول: ٢١٠/٣، جمع الجوامع: ٣٩٧/٢.

الفصل الثاني

فيما يجوز فيه التقليد

ان مما لا خلاف فيه كما عرفنا في الفصل السابق أنه يجوز للعامي أن يقلد المجتهد فيما يحدث له من الوقائع، وفيما هو متعلق بفروع الشريعة على التفصيل الذي ذكرناه في الفقرات السابقة.

وهل يجوز له أن يقلد غيره في أمور العقيدة وأصول الدين؟ هذا ما نريد أن نتكلم عنه الآن.

التقليد في أصول الدين:(٣٠٨)

والمراد به مسائل الاعتقاد، كوجود الصانع، ووحدته، واثبات صفاته، وما يجب له ويمتنع عليه وغير ذلك من الأمور.

فذهب الأكثرون على ما حكاه الآمدي واختاره هو والرازي، وابن الحاجب، أنه لا يجوز لا للمجتهد ولا للعامي أن يقلدوا في مسائل الاعتقاد.

لأن الواجب فيها العلم، والتقليد لا يفيد الا الظن.

قال الله تعالى لرسوله - ﷺ -: ﴿فاعلم أنه لا اله الا الله﴾.

وقال تعالى للناس: ﴿واتبعوه لعلكم تهتدون﴾.

ولذلك يجب على كل انسان أن ينظر في ملكوت السموات والأرض ليصل الى العلم بوجود الباري.

---

(٣٠٨) الأحكام: ٣٠٠/٤، المحصول: ١٢٥/٦، جمع الجوامع: ٤٠١/٢.

الا أن الصحيح الذي لا افراط فيه ولا تفريط أن العامي اذا أخذ بقول غيره من العلماء، بدون شك أو تردد، جازما بما نقله اليه من المعتقد كفاه.

واذا أخذه مع التردد والشك فانه لا يكفيه، ويكون ايمانه غير صحيح، والله أعلم.

فان مما نقطع به، ولا شك فيه أن كثيرا من الناس أن لم نقل أكثرهم، لا يستطيعون النظر الذي يرشدهم الى الايمان.

ولذلك كان لا بد لهم من التقيد، الا أننا نأمرهم بالجزم فيما يسمعون من العقائد، ولعل العامة في مثل هذه الأمور أشد من بعض العلماء جزما، لأنهم لا ريبة عندهم ولا شك، بخلاف بعض العلماء الذين يخوضون في الآيات والصفات، فانهم في كثير من الحالات يتمنون ايمان العامة.

تتبع الرخص:(٣٠٩)

قد ذكرنا في الفصل السابق أن الانسان المقلد يجوز له أن يعمل بغير مذهبه الذي التزمه، فيما عدا الجزئية التي كان قد عمل بها، ما دامت المسألة قد رجحت عنده، أو كان عاميا فأفتاه بها من ليس على مذهبه.

الا أنه هل يجوز للانسان أن يتتبع المذاهب الفقهية، ويبحث عن الرخص فيها، ويعمل بمقتضاها، فيأخذ من كل مذهب أخفه وما رخص فيه؟

الحق الذي لا يجوز العدول عنه، ولا المماراة فيه، أنه لا يجوز له أن يعمل مثل هذا، لما يترتب عليه من خروج الانسان من ربقة التكليف في كثير من الأمور التكليفية.

ومن فعل هذا فقد عصى بل حكم الامام أبو اسحق المروزي بفسقه.



(٣٠٩) جمع الجوامع: ٢/٤٠٠.

هذا ما يسر الله لي جمعه من مباحث الأصول، على الشرط الذي التزمته في صدر الكتاب.

واني لأسأل الله تعالى أن يجعله خالصا لوجهه الكريم، وأن يجعله في صحيفة أعمالي يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من أتى الله بقلب سليم، وأن ينفع به قارئه ومقرئه إنه على ما يشاء قدير.

راجيا ممن وقف فيه على خطأ أن يرشدني اليه، فان السهو، والذهول، والنسيان، والخطأ، من لوازم البشر، والمعصوم من عصمه الله.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.



المــراجـع

لما كانت مباحث الأصول معروفة، وقواعده العامة مستقرة ثابتة، وليس لنا فيها من جديد الا ما كان من قبيل الترتيب والمثال، والتحقيق لمحل الوفاق والخلاف، وما شابه هذا .

ولما كان الكتاب موجزا مختصرا، الغاية منه التعريف بهذا الفن على سبيل الاجمال، دون التوغل في شعابه، والتعرض لصعابه .

لما كان الوضع على هذه الحالة - رأيت أن لا أذكر المراجع في أسفل البحث كما فعلت في غير هذا الكتاب من الكتب التي نشرتها، كالتبصرة، والمنخول، والتمهيد، والشيرازي، والحديث المرسل .

وذلك لأن ما ذكرته من بديهيات الأصول مما هو موجود في معظم الكتب المبسوطة في هذا الفن، وفي كثير من مختصراته، كما أشرت الى ذلك في المقدمة .

وسأكتفي بسرد هذه المراجع هنا في مؤخرة الكتاب .

على أنني لن أذكر المراجع الفقهية، أو الحديثية، أو اللغوية، لعدم حاجة الباحث في الأصول اليها غالبا .

وانما سأكتفي بسرد المراجع الأصولية لما لها به من الصلة والمساس .

١ - الابهاج بشرح المنهاج، لتقي الدين على بن عبد الكافي السبكي م (٧٥١) وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي (م ٧٧١) ط . مصر .

٢ ـ الاحكام في أصول الاحكام، لسيف الدين علي بن آبي علي بن محمد الآمدي (م ٦٣١) ط. شركة الحلبي.

٣ ـ الاحكام في أصول الأحكام، لابن حزم، علي بن أحمد (م ٤٥٦) ط. الامام.

٤ ـ الأشباه والنظائر، للسيوطي، جلال الدين عبد الرحمن ابن ابي بكر. (م ٩١١) ط. مصطفى الحلبي.

٥ ـ الاعتصام، للشاطبي، ابراهيم بن موسى اللخمي (م ٧٩٠) ط. مصطفى محمد. مصر.

٦ ـ الأم، للامام الشافعي محمد بن ادريس (م ٢٠٤) ط. بولاق.

٧ ـ ارشاد الفحول، للشوكاني، محمد بن علي (م ١٢٥٠).

٨ ـ أصول مذهب الامام أحمد، للدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط. مكتبة الرياض الحديثة.

٩ ـ أصول الجصاص، للجصاص، أحمد بن علي (م ٣٧٠) القسم الأول تحقيق الدكتور عجيل النشمي.

١٠ـ أصول السرخسي، السرخسي، أبي بكر محمد بن أحمد (م ٤٩٠) ط. دار الكتاب العربي، بعناية لجنة احياء المعارف النعمانية.

١١ـ أصول الشاشي، اسحق بن ابراهيم السمرقندي، (م ٣٢٥) ط. الهند.

١٢ـ أصول البزدوي، فخر الاسلام، علي بن محمد بن عبد الكريم (م ٤٨٢) وعليه شرح البخاري، عبد العزيز بن أحمد (م ٧٢٠) ط. الآستانة ١٣٠٧ هـ.

١٣ـ البرهان، لامام الحرمين، عبد الملك بن يوسف الجويني (م ٤٧٨) تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب، نشر قطر ١٣٩٩ هـ.

١٤ـ تأسيس النظر للدبوسي، عبد الله بن عمر (م ٤٣٠) ط. الامام.

١٥- التحرير، للكمال بن الهمام (م ٨٦١) مع شرح تيسير التحرير لباد شاه، ط. الحلبي ١٣٥١ هـ.

١٦- التبصرة في أصول الفقه، للشيرازي، أبي اسحق ابراهيم بن علي بن يوسف الفيروزا باذي (م ٤٧٦) بتحقيقنا وشرحنا. ط. دار الفكر بدمشق ١٤٠٠ هـ.

١٧- تخريج الفروع على الأصول، للزنجاني، محمود بن أحمد (م ٦٥٦) تحقيق الدكتور محمد أديب صالح ط. جامعة دمشق.

١٨- التقرير والتحبير، للعلامة ابن أمير الحاج (م ٨٧٩) ط. بولاق ١٣١٦ هـ.

١٩- التلويح على التوضيح، لسعد الدين التفتازاني، مسعود بن عمر (م ٧٩٣) مع حاشية الفنري، وملا خسرو، وعبد الحكيم، ط. الخيرية ١٣٠٦ هـ.

٢٠- التمهيد في استخراج الفروع على الأصول، للأسنوي، جمال الدين عبد الرحيم الأسنوي م (٧٧٢) بتحقيقنا وتعليقنا ط. مؤسسة الرسالة بدمشق ١٣٩٩ هـ.

٢١- جمع الجوامع، لابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي م (٧٧١).

٢٢- حاشية البناني على شرح المحلي، جلال الدين محمد بن أحمد (٨٦٤) على جمع الجوامع لابن السبكي، ط. الحلبي.

٢٣- حاشية الشيخ حسن العطار، على شرح جلال الدين المحلي على جمع الجوامع، ط. التجارية.

٢٤ - الحديث المرسل حجيته وأثره في الفقه الاسلامي، من تأليف د. محمد حسن هيتو.ط. دار الفكر ببيروت ١٣٩١.

٢٥- الرسالة، للامام الشافعي، محمد بن ادريس (م ٢٠٤) تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر، ط. مصطفى الحلبي.

٢٦ـ روضة الناظر، لابن قدامة، عبد الله بن أحمد (م ٦٢٠) ط. السلفية.

٢٧ـ رفع الحاجب عن ابن الحاجب، للامام تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (م ٧٧١) هـ مخطوط في مكتبتنا الخاصة عن نسخة الأزهر ونسخة دار الكتب المصرية.

٢٨ـ شرح المنار لابن ملك، عبد اللطيف بن عبد العزيز، ومعه ثلاث حواشي، ط. العثمانية ١٣١٥ هـ.

٢٩ـ شرح المنار، لابن نجيم، ابراهيم بن محمد بن نجيم، (م ٩٧٠) هـ، ط. الحلبي ١٣٥٥ هـ.

٣٠ ـ الشيرازي، حياته واصوله، تأليف د. محمد حسن هيتو، ط. دار الفكر بدمشق ١٤٠٠ هـ.

٣١ـ ضوابط المصلحة في الشريعة الاسلامية، للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، ط. الأموية بدمشق ١٩٦٦ م.

٣٢ـ قواعد الأصول، للبغدادي. صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق الحنبلي (م ٧٣٩) ط. دمشق.

٣٣ـ قواعد الأحكام في مصالح الأنام، للعز بن عبد السلام (م ٦٦٠) ط. التجارية.

٣٤ـ القياس، لابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، ط. السلفية ١٣٧٥ هـ.

٣٥ـ اللمع، للشيرازي، أبي اسحق ابراهيم بن علي (م ٤٧٦) ط. الحلبي بمصر.

٣٦ـ الكوكب المنير في أصول الفقه، المسمى بمختصر التحرير، أو المختبر المبتكر شرح المختصر، لابن النجار، محمد ابن أحمد الحنبلي (م ٩٧٢).

تحقيق الدكتور محمد الزحيلي والدكتور نزيه حماد، نشر مركز البحث العلمي واحياء التراث الاسلامي بكلية الشريعة بمكة. الجزء الأول والثاني.

٣٧- المختصر في أصول الفقه على مذهب الامام أحمد بن حنبل، لابن اللحام، علي بن محمد (م٨٠٣) تحقيق الدكتور محمد مظهر بقا. نشر مركز البحث العلمي، بكلية الشريعة بمكة المكرمة.

٣٨- مختصر المنتهى، لابن الحاجب، عثمان بن عمر (٦٤٦) هـ. مع شرح العضد وحاشية السعد.

٣٩- مختصر تنقيح الفصول، للقرافي، أحمد بن ادريس بن عبد الرحمن، (م ٦٨٤) ط. دمشق.

٤٠- المدخل الى مذهب الامام أحمد بن حنبل، لابن بدران، عبد القادر بن أحمد الدمشقي، ط. المنيرية.

٤١- المستصفى، للغزالي، حجة الاسلام محمد بن محمد (م٥٠٥) ط. بولاق.

٤٢- مسلم الثبوت، مع شرحه فواتح الرحموت، لعبد العلى محمد بن نظام الدين، ط. بولاق.

٤٣- المسودة، لآل تيمية، عبد السلام، وعبد الحليم وأحمد، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط. صبيح.

٤٤- المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين البصري، محمد بن علي الطيب م(٤٣٦) ط. الكاثوليكية ببيروت ١٩٦٥ نشر المعهد العلمي الفرنسي.

٤٥- المغني، للقاضي عبد الجبار بن أحمد، المعتزلي (م٤١٥) ط. المؤسسة العامة للتأليف والترجمة والنشر، قسم الشرعيات.

٤٦- منتهى السول في علم الأصول، للآمدي، سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد (٦٣١) ط. صبيح.



فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع **الصفحة**

الموضوع | الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع **الصفحة**

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة